Niklas Luhmann

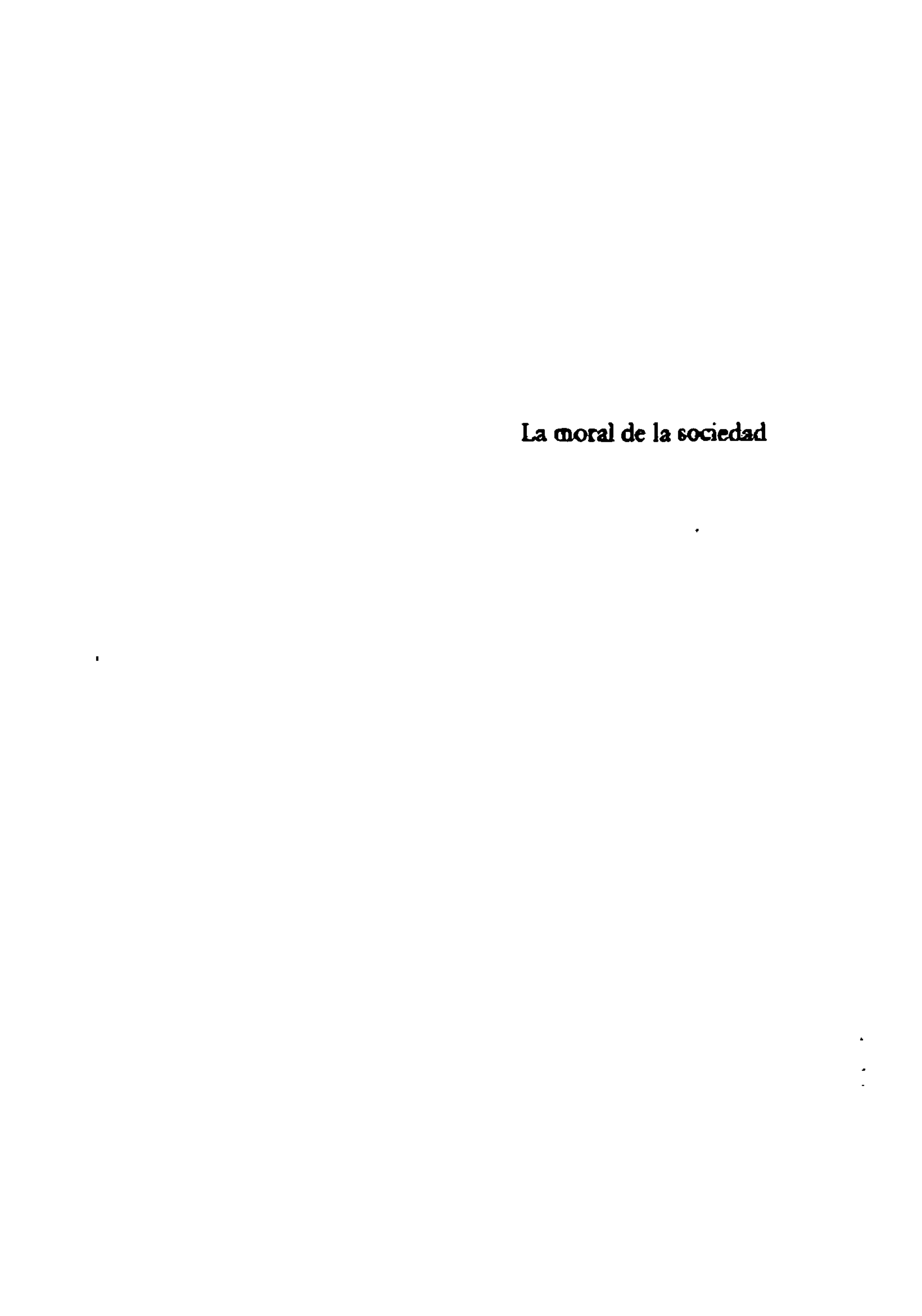
la moral de la sociedad

editorial trotta

Mientras que la tradición filosófica buscó un fundamento último de la moral, la teoría de la sociedad elaborada por Niklas Luhmann pretende describir la sociedad tal como es: la tarea del sociólogo no es normativa, simplemente ha de mejorar la comprensión de la complejidad social.

Según Luhmann, la sociedad actual, funcionalmente diferenciada, no puede ya integrarse gracias a la moral. Tampoco cabe aislar la moral en ninguno de los sistemas funcionales de la sociedad, que aparecen desacoplados del código moral. Sin embargo, operan en ellos equivalentes funcionales de la moral: medios de comunicación simbólicamente generalizados que procuran la fluidez y la continuidad de la comunicación. El análisis sociológico descubre así la función de toda regla moral en las expectativas y las expectativas de expectativas, requeridas para la estabilización de las interacciones en una sociedad de individuos.

El presente volumen reúne por vez primera los ensayos más importantes de Luhmann acerca de la moral. Dentro de su proyecto de una teoría de la sociedad, plantean un nuevo tipo de ética como «descripción de la moral» o «teoría reflexiva de la moral». Se abre así la posibilidad de un estudio de la moral en relación con los riesgos y peligros, así como una concepción de la persona desde la perspectiva de su inclusión en la sociedad sobre la base de la estima y el menosprecio.



La moral de la sociedad

La moral de la sociedad

Niklas Luhmann

Edición de Detlef Horster

Traducción de Iván Ortega Rodríguez

E D I T O R I A L T R O T T A

La traducción de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut,
institución financiada por el Ministerio de Asuntos Exteriores alemán.



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Título original: Die Moral der Gesellschaft

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-438-0
Depósito Legal: M-10897-2013

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

NOTA EDITORIAL

La idea de este volumen viene de antiguo. En 1994 recomendé a Niklas Luhmann que recopilara en uno de sus volúmenes de *Soziologische Aufklärung* sus artículos sobre moral, que habían sido publicados en revistas y eran difícilmente localizables. Entonces me habló de su proyecto de publicar un volumen separado con artículos acerca de la moral. Luhmann quería recopilar en él artículos tan extensos como «Sociología de la moral» y «La ética como teoría reflexiva de la moral». Yo pensaba, por el contrario, en artículos como «Las normas desde una perspectiva sociológica» y «¿Hay aún en nuestra sociedad normas irrenunciables?». Ambas publicaciones fueron pasadas por alto injustamente al estar demasiado distantes. El mismo Luhmann había perdido la pista al artículo «Las normas desde una perspectiva sociológica», aunque justo este (y Luhmann coincidía conmigo) era extraordinariamente importante para la comprensión de la moral en el contexto de la teoría de sistemas.

Posteriormente me he ido haciendo con una panorámica de los artículos de Luhmann sobre moral. Sin embargo, no los he ordenado cronológicamente en el presente volumen, sino que los he dispuesto según un orden sistemático. La sistemática, que al mismo tiempo proporciona el hilo de Ariadna para la lectura de los siguientes artículos, se puede ver tras la lectura de mi posfacio. En él he dado algunas indicaciones sobre las intuiciones fundamentales de la teoría de sistemas. Le pregunté una vez a Luhmann por qué siempre, en la primera página de sus libros, hablaba de los fundamentos de la teoría de sistemas. Respondió que cada libro había de poder leerse por sí solo, sin que para ello se tuviera que conocer íntegramente su teoría de sistemas. Quien se interesara solo por la religión o por el arte o por el derecho no tenía por qué ocuparse forzosamente con el conjunto de su teoría de sistemas. «Por ello, intento siempre trabajar con repeticiones, para que el libro pueda leerse por sí

mismo», me dijo. «Y pienso que quien ya conoce todo esto, puede leer más rápido». Y así es como había de hacerse también aquí.

Hay aún cuatro artículos o declaraciones muy breves de Luhmann que no he incluido en este volumen para reducir las redundancias, que por lo demás no se pueden evitar por completo. Lo que se dice en estos cuatro artículos se encuentra muchas veces en los textos presentes en este volumen. Además, esos textos no encajaban en la sistemática que tenía presente al concebir este volumen[1].

Agradezco sobre todo a Dirk Baecker y a Peter Fuchs sus indicaciones acerca de los textos dispersos y olvidados.

Hannover, primavera de 2008

DETLEF HORSTER

1. Se trata de estos cuatro textos: «Politik und Moral: Zum Beitrag von Otfried Höffe»: *Politische Vierteljahresschrift* 32 (1991), 497-500; «Technik und Ethik aus soziologischer Sicht», en 2. *Akademie-Forum: Technik und Ethik, Vorträge G 284 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987, pp. 31-34; «The Code of the Moral»: *Cardozo Law Review* 14 (1993), 995-1009; «The Sociology of the Moral and Ethics»: *International Sociology* 11 (1996), 27-36.

1

DIVISIÓN DEL TRABAJO Y MORAL EN LA TEORÍA DE DURKHEIM[1]

I

Cuando en el año 1893 apareció el libro de Durkheim sobre el significado social de la división del trabajo no había aún sociología en el sentido de una disciplina académica institucionalizada. Existía la «sociología» como título de una disciplina y había una bibliografía sociológica. Un ejemplo de esto era el estudio de Simmel sobre la diferenciación social, publicado en 1890. Pero no había sociólogos. Faltaba el conjunto de los colegas de la disciplina, ya previamente informados y dispuestos a la crítica. El intercambio de ideas y el consumo de teorías eran mucho más lentos que en nuestros días[2]. El proceso de traducción a otras lenguas comprendía solo a los clásicos conocidos. La primera traducción al inglés apareció en 1933[3], la primera al alemán acaba de presentarse. Estas dilaciones son de una importancia considerable para una especialidad en rápido desarrollo, pues hacen difícil reconstruir cómo podía leerse a Durkheim en el año 1893, y eso es algo que nosotros no intentaremos hacer. Nosotros lo leemos como un clásico.

Que lo leamos como un clásico no significa que lo interpretemos históricamente. Una teoría es clásica cuando representa un conjunto de

1. Introducción a É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Fráncfort d.M., 1992.

2. Anotemos un detalle: Durkheim no cita el escrito de Simmel sobre la diferenciación social, que ya se había publicado en 1890, más que en un añadido a la segunda edición, sin fecha y con publicación posterior a 1893. Cf. É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, cit., p. 91, nota 12.

3. Cf. G. Simpson, *Émile Durkheim on the Division of Labor in Society*, Nueva York, 1933. En ese tiempo habló Robert K. Merton («Durkheim's Division of Labor in Society»: *American Journal of Sociology* 40 [1934], 319-328) de una «belated english translation» [una traducción inglesa que llega con retraso] (p. 319).

proposiciones que más tarde, en esa forma, no es ya posible, pero que permanece luego como un desiderátum o como un problema. Las condiciones de esta forma son históricas, pueden establecerse como tales[4]. Sin embargo, lo que el clásico le tiene que decir a quienes vienen después pertenece al ámbito de la teoría. En el análisis de los textos clásicos, ha de ponerse como base el estado actual de la especialidad, a saber: las capacidades de resolución que se han incrementado con el paso del tiempo y la mayor profundidad de la proyección teórica y metódica del objeto. En medio de todas las exigencias actuales, que han cambiado, destaca lo que el texto clásico pudo articular con medios sencillos. El texto sigue siendo actual en la medida en que su planteamiento de los problemas puede continuarse. Sigue sirviendo de criterio y medida en un sentido ambivalente: puede leerse en él lo que daría de sí, pero no lo que de hecho da de sí.

Talcott Parsons se refirió a Durkheim en un sentido completamente distinto, a saber, en el sentido de una recepción[5]. Para Parsons, lo que el sociólogo clásico, en este caso Durkheim, nos ofrece, consiste en una acumulación de conocimiento, la cual habría sentado las bases de una teoría sociológica unitaria y, con ello, habría configurado la unidad de la sociología como disciplina. Con esto Parsons pretende poder enlazar con el clásico de la sociología en lo que toca a la solución de los problemas y no solo al planteamiento de los mismos. Esto le fuerza a elucidar una consistencia, y no solo una continuidad, en la historia de las teorías. Los clásicos se convierten así en los *founding fathers* de su propia teoría.

Sin embargo, en la medida en que se perfila el rendimiento teórico de Parsons en sus contornos específicos, se hace difícil mantener una actitud receptiva respecto de los clásicos, puesto que ello significaría reconocer la teoría de Parsons de los sistemas de acción generales como su legítima heredera (o atizar las controversias interpretativas como polé-

4. Esto da lugar a trabajos histórico-biográficos sobre su obra, como el de S. M. Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work*, Londres, 1973. Es en este nivel en el que se sitúa habitualmente R. Nisbet, *The Sociology of Émile Durkheim*, Nueva York, 1974, p. 30, donde dice que *De la division du travail social* es «in a certain sense an unsuccesful book» [en cierto sentido, un libro no logrado]; ni las tesis quedan demostradas ni el mismo Durkheim volvió sobre la diferencia entre solidaridad mecáncia y orgánica. Sin embargo, cabe preguntarse cuántos clásicos de la literatura científica se sostendrían frente a criterios como estos.

5. Cf. *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1937; Glencoe (Ill.), [2]1949, pp. 301 ss.; Íd., «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems», en K. H. Wolff (ed.), *Émile Durkheim 1858-1917*, Columbus (Ohio), 1960, pp. 118-153; Íd., «Unity and Diversity in the Modern Intellectual Disciplines: The Role of the Social Sciences»: *Daedalus* (1965), 39-65 (los dos últimos artículos citados están también en Íd., *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967); Íd., «Durkheim, Émile», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 4, Nueva York, 1968, pp. 311-320; Íd., «The Life and Work of Émile Durkheim», en *Émile Durkheim, Sociology and Philosophy*, Nueva York, 1974, pp. xliii-lxx.

micas sobre la herencia). Más bien, es aconsejable que no se busque indefectiblemente la consistencia, sino solo la continuidad[6], y esto siguiendo el hilo del planteamiento de los problemas y no forzosamente el de las soluciones a los mismos. Asimismo, la creciente distancia temporal y el paisaje teórico diferenciado y pluralista de la actualidad animan también a dar este paso.

En cualquier caso, el «catalizador» de la diferenciación dinámica de la sociología como disciplina específica ha de buscarse en el planteamiento de algunos problemas centrales y no en una determinada teoría[7]. El problema se hace presente en la medida en que resulta difícil representarse cómo puede ser posible en general algo así como el orden social. Parsons gusta de referirse al modo en que Hobbes, apoyándose en suposiciones sobre el estado de naturaleza, plantea el problema del orden social[8]; sin embargo, lo que dice Hobbes lleva el sello de la política y no el de la socialidad. Es más bien en la teoría moral donde se encuentra una búsqueda de los fundamentos de la socialidad, como cuando Adam Smith critica la fundación de la moralidad en el amor propio con el argumento de que la simpatía y el altruismo no significan ponerse a *sí mismo* en el lugar del otro, sino empatizar con el otro *en tanto otro*[9]. Con ello se evitan todas las teorías sobre la amistad (y, en dependencia de ellas, todas las teorías sobre la sociedad) que presuponen algún tipo de igualdad natural de los hombres[10]. En su lugar, es la alteridad de los otros lo que se convierte en hallazgo de la socialidad, lo que hace a esta, no ya necesaria o exigible, sino simplemente posible.

6. «History is the realm of continuity, not of consistency» [La historia es el ámbito de la continuidad, no de la consistencia], afirma, en un contexto histórico-teórico diferente, A. Vartanian, *Diderot and Descartes: A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton (N.J.), 1953, p. 9.

7. Cf. a este respecto S. N. Eisenstadt y M. Curelaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crises*, Nueva York, 1976, espec. pp. 55 ss. Eisenstadt dice que se llega a una tradición teórica específicamente sociológica mediante un cambio en el planteamiento de los problemas. Se llega cuando el problema con el que haya de relacionarse el desarrollo teórico relevante no sea ya el de explicar cómo ha surgido el orden social, sino cómo es posible este. Esto se corresponde con la polémica de Durkheim contra la doctrina del contrato social. Cf. É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, cit., pp. 257 ss.

8. Cf., por ejemplo, *The Structure of Social Action*, cit., pp. 89 ss.; cf. también J. O'Neill, «The Hobbesian Problem in Marx and Parsons», en J. J. Loubser *et al.* (eds.), *Explorations in General Theory of Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, Nueva York, 1976, t. 1, pp. 295-308.

9. *Theorie der ethischen Gefühle*, Leipzig, 1926, t. 2, pp. 528 ss.

10. En el contexto de la teoría de Parsons habría de decirse: todas las teorías sociales que no consideran suficientemente la diferenciación de los subsistemas «personalidad» y «organismo».

II

Durkheim no cita a Adam Smith como a un teórico de la moral, sino como al célebre autor de la doctrina de las ventajas de la división del trabajo. Esto es sintomático de su visión de los problemas y del *take off* [despegue] de su teoría. Al menos en este libro, Durkheim considera, retrospectivamente, la teoría social como teoría de la división del trabajo y del contrato. Rompe con esta teoría por ser utilitarista y porque se configura a partir de necesidades individuales, no porque se trate de una teoría de la división del trabajo. Dentro de la teoría de la división del trabajo, el sociólogo encuentra posibilidades de polemizar contra la deducción meramente individualista y económica del problema. Es así como se gana el punto de partida teórico para la sociología. La renuncia a la consistencia teórico-histórica en la relación con el clásico económico-utilitarista es lo que establece la independencia de la disciplina de la sociología.

No obstante, que la ruptura ocurra en este lugar significa también que hay una continuación de la tradición, puesto que esta elección presupone que la división del trabajo es un modo central de la constitución de las relaciones sociales, al menos para las sociedades de nuestro tiempo. Una polémica planteada de manera meditada conlleva, por sí misma, establecer una continuidad. La reflexión científico-teórica de Durkheim despierta, sin embargo, la impresión de que se ha descubierto, sin más, un nuevo tipo de hechos, los hechos sociales, y de que ahora solo sería válido investigar estos hechos de una manera rigurosamente científica. Sobre esta cuestión volveré en el apartado VII. Del mismo modo, esta teoría no se construye sobre un terreno libre, sino que busca (aunque sea polémicamente) vínculos con la tradición relevante. Y ha sido decisivo, al menos para el desarrollo inicial de la teoría durkheimiana, que se elija, como acceso a dicha teoría, en un sentido tanto polémico como referido a la conformación teórica, el problema de la división del trabajo.

Así pues, la tesis que afirma la particular relevancia de los hechos y legalidades económicas para la estructura y desarrollo de la sociedad (elaborada a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en el contexto de la economía política) es también aceptada, aunque en una forma algo retocada. Para llevar el concepto de la división del trabajo al nivel conceptual de una teoría sociológica de la sociedad, Durkheim opta por el camino de la generalización del concepto. El concepto es extendido a ámbitos no económicos, hasta el punto de que el componente conceptual «trabajo» pierde cualquier contorno específico en la idea de la «división del trabajo sexual». Los seguidores de Durkheim, consecuentemente, se salen del molde conceptual de la economía y hablan, de un modo más general, de la diferenciación social, de la diferenciación de roles y de la diferenciación sistémica. Para Durkheim, sin embargo, mantener el concepto de di-

visión del trabajo tiene la ventaja de que posibilita el traslado de ilustraciones y argumentos desde los procesos productivos y de servicios hacia el contexto de una teoría de la sociedad con pretensiones de validez para todo ámbito vital.

El texto de Durkheim permite reconocer con exactitud lo que le induce a detener la ampliación del concepto de división del trabajo y a delimitar frente a este el concepto, más general, de diferenciación. Se trata del problema de la patología, del problema del comportamiento desviado, del descarrilamiento de la solidaridad moral. Durkheim se niega (libro III, capítulo 1) a reconocer en la profesión de asesino un caso de división del trabajo[11], reservando para ello el concepto más general, y valorativamente neutral, de diferenciación. Lo que para él resulta irrenunciable en el concepto de división del trabajo es solo el ámbito de la acción conforme con la solidaridad, la relación con una necesidad de la sociedad reconocible (no necesariamente económica). Con ello, resulta claro que el concepto de división del trabajo está de entrada coordinado con los conceptos de solidaridad y de moral. No pretendo decir que la correlación de la división del trabajo y la moral (la tesis central del libro) solo exponga entonces una tautología. No obstante, los conceptos están planteados, de entrada, sobre una correlación, y este enfoque teórico determina su ampliación y limitación.

III

La solidaridad y la moral son conceptos congruentemente construidos en Durkheim. Puede decirse, asimismo, que la moral queda conceptualizada, en esta teoría, como solidaridad. Se trata de la «conciencia colectiva»[12] que tiene su lugar en las mentes de los hombres singulares y que deja allí más o menos espacio para el despliegue de la individualidad. La conciencia colectiva, por su parte, es la sociedad, una conceptualización que permite pensar lo social como sujeto y objeto para sí mismo. Con ello, los problemas de la autorreferencia y de la auto-

11. Y sin embargo, podría haber encontrado casos, por ejemplo en China, en que los criminales se organizan en forma de sindicatos corporativos y son reconocibles como personas con las que entrar en tratos.

12. Este concepto es difícil, puede estar sujeto a diferentes interpretaciones y puede ser muy criticado. Quizás resulte, aún hoy, iluminador si se afirma que cada uno, en sí mismo, puede distinguir, entre sus saberes y valores, si transcurren en él o si su contenido de sentido queda cogarantizado a través de la conciencia de otra persona (una asunción que sigue siendo subjetiva, evidentemente, pero que es capaz de subsanarse en caso de caer en error). Esta concepción descompone el concepto de conciencia colectiva en una teoría de grupos de referencia y solo puede contemplar la conciencia colectiva de la sociedad (un grupo de relación que abarca a todos los *partenaires* en una comunicación) como un caso límite.

fundamentación quedan exorcizados en el mismo concepto[13]. Dichos problemas no quedan formulados en proposiciones, lo que permite a Durkheim tratar, por extensión, con el objeto de la cadena conceptual sociedad-conciencia colectiva–solidaridad–moral como si de un hecho se tratara, un hecho accesible a una investigación científica correcta desde el punto de vista metódico.

La solidaridad, por su lado, es determinada positivamente solo como contenido global o como unificación, lo que implica que es determinada solo de un modo tautológico; de un modo negativo, sin embargo, la solidaridad es determinada como resistencia frente a la disolución. Es a propósito de esta delimitación *negativa* como el concepto, introducido en un principio en un sentido exclusivamente metafórico y tautológico, *se vuelve fructífero*. Durkheim concibe dos tipos de solidaridad, la mecánica y la orgánica, y pretende mostrar que la resistencia a la disgregación del conjunto social y de su contenido no disminuye con el curso del desarrollo social, sino que aumenta. Podría incluso formularse de este modo: la evolución lleva a una mejora del concepto. La prueba de todo ello viene dada en el fenómeno, bien conocido, de que en las sociedades primitivas, como consecuencia de su estructura segmentaria, la disolución y nueva fundación de agrupamientos sociales (secesión) resulta sencilla, mientras que, por el contrario, los zapateros no pueden vivir sin los sastres. Cuando la solidaridad (¡siempre está supuesto este concepto!) se instala en las mentes de los hombres como conciencia colectiva, no deja lugar alguno para la individualidad. Su desarrollo propio comienza con la división del trabajo y la solidaridad orgánica que viene forzosamente dada por esta.

De esta manera, es *la desigualdad aún soportable* (y no, por ejemplo, la simple intensidad del sentimiento) lo que se convierte en medida de la solidaridad[14]. La solidaridad, aunque siempre se realice exclusivamente en la vivencia y acción de hombres individuales, tiene una medida propia e independiente y, con ello, una posibilidad de acrecentamiento que no necesita ya corresponderse con nada psicológico. Así pues, cabe formular que la creciente división del trabajo está en correlación con una creciente solidaridad, habiendo de ser cambiada la forma de la solidaridad de la igualdad a la desigualdad.

13. Sobre la polisemia del concepto de *conscience collective* y para la diferenciación entre un contenido significativo normativo, subjetivo y colectivo (cuyo tema remite a la cultura), cf. P. Bohannan, «Conscience collective and Culture», en K. H. Wolff (ed.), *Émile Durkheim 1858-1917*, cit., pp. 77-96. Bohannan señala asimismo (pp. 79 s.) que esta polisemia no se presta a ser resuelta en un encaje interrelacional, puesto que ella queda mentada de entrada como unidad.

14. Cf. especialmente É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, cit., libro I, 5, cap. 1.

Pero la moral, pues, esto significa lo siguiente: dejar en libertad la individualidad y orientarse a la alteridad de los otros. En una línea plenamente coincidente con el programa teórico de Adam Smith, se le exige a la moral una identidad de lo no idéntico (y no solo una autorrealización del sujeto). La individualidad y la libertad de elección de comportamiento son, con ello, fenómenos derivados. Surgen, por decirlo así, como soluciones provisionales necesarias una vez que la conciencia colectiva pierde su base en la igualdad que había sido posibilitada por una solidaridad mecánica. El individuo ha de compensar su alteridad mediante rendimientos de conciencia introducidos *a posteriori* y a través de sus propios intereses, y ha de ponerse en relación con otros mediante su propia intencionalidad (esto es, ya no sin ser consciente y mecánicamente). La moral que resulta de tal reestructuración solo puede estar ya basada en la libertad. Sin embargo, esto no es sin más constitutivo del hecho de sociedad de la moral en cuanto tal. Solo la segunda moral es una moral de la libertad[15].

El hecho de que la perspectiva evolutiva imponga su tipología dual hace que aparezca de nuevo otro problema. Cabría denominar este problema reprimido como el del valor propio de la insociabilidad, si nos situamos en el plano del concepto de solidaridad, o como la cualidad propia del mal moral (*Böse*), si nos situamos en el plano del concepto moral. Considerado desde un punto de vista formal, de lo que se trata es de cómo ha de verse y fundarse propiamente el esquematismo dual de la moral.

En lo que concierne inmediatamente al egoísmo y al altruismo, tenemos que esta diferenciación es tratada por Durkheim exactamente en el mismo sentido en el que lo hizo la filosofía moral inglesa y escocesa del siglo XVIII, a saber, como una dotación natural del hombre independiente de cualquier solidaridad. Esto ha de ser visto, sin más, como un defecto teórico, un defecto que posibilita unas determinadas decisiones que se siguen del mismo. Así, cuando ambas cualidades originarias se ocupan de la vida y la dinámica en la teoría, el esquematismo moral mismo puede presentarse de una manera muy simplificada. Es verdad que Durkheim habla de la solidaridad negativa (y esta vacilación no deja de tener interés), pero rechaza el concepto de solidaridad negativa

15. Por lo demás, de aquí se derivan algunas consideraciones metodológicas por las que Durkheim cree oportuno proceder a análisis funcionales (que más tarde se centrarán sobre todo en la religión) primeramente centrados en las sociedades primitivas, pues en ellas la funcionalidad es aún captable en reacciones simples y mecánicas, no dependientes de una conciencia que intervenga. Todo esto presupone, naturalmente, que se deben interpretar las funciones sociales como dependientes de la evolución, por lo que puede decirse que la estructura interna de los fenómenos sigue siendo la misma tanto si ahora son conscientes como si no.

y, con ello, una cualidad particular y propia de lo negarivo[16]. La solidaridad negativa, pues, no es un tipo particular de solidaridad, sino únicamente la ausencia de cualquier tipo de solidaridad. Lo mismo ha de valer (si seguimos la teoría) para la moral. Lo inmoral se convierte así en la manifestación de una carencia y se confunde con la anomia. La pasión por el mal no encuentra lugar alguno en la teoría.

Desde un punto de vista técnico-conceptual, esto significa, en primer lugar, que un concepto superior y abarcador para «solidario/insolidario» o para «moral/inmoral» resulta prescindible. Esto, aunque estemos con Durkheim en lo referido a los hechos morales, resulta particularmente extraño. No existe un comportamiento fácticamente moral y fácticamente inmoral que a su vez pueda ser subsumido en un concepto global de (digamos) moralidad o relevancia moral. Solo hay solidaridad y moral, cuya realización puede ser obstaculizada en determinadas circunstancias. En consecuencia, a la teoría le resulta suficiente una concepción privativa de la negación, con lo que sigue siendo aristotélica. En su comprensión de todo lo que sea corruptibilidad e imperfección, la teoría articula una comprensión positiva de la sociedad y una actitud básicamente optimista en relación con su futuro.

Con la reducción de un problema complejo (moralidad = comportamiento moral e inmoral) a una positividad negable privativamente, se vincula, asimismo, el hecho de que el deseo de valoración resulte, en esta teoría, internamente difícil de controlar. Con la solidaridad y la moral relaciona Durkheim pues, la mayoría de las veces, un sentido con valor positivo. Toda apelación a la cientificidad positiva en el trato con los hechos y todo distanciamiento de la moral en el sentido en el que el moralista se la representa no pueden impedir los problemas cuando la teoría no queda planteada de un modo suficientemente complejo. Del mismo modo que el concepto de conciencia colectiva encubre el problema de la autorreferencia, y con ello lo oculta, también aquí, con los conceptos de solidaridad y moral, hay un problema que queda resuelto «solo conceptualmente» (lo que no significa que se lo reduzca a relaciones y proposiciones). Y al final, según la teoría, tenemos como tarea lo siguiente: «En una palabra: nuestra primera obligación consiste hoy en construirnos una nueva moral». El sociólogo, que pretendía elevarse por

16. Sobre la significación de esta cuestión para desarrollos teóricos ulteriores, cf. G. Sjoberg y L. Cain, «Negative Values, Countersystem Models and the Analysis of Social Systems», en H. Turk y R. L. Simpson (eds.), *Institutions and Social Exchange: The Sociology of Talcott Parsons and George C. Homans*, Indianápolis, 1971, pp. 212-229. Véase, asimismo, la réplica de Parsons en ese mismo volumen, que demuestra una incomprensión de aquello a lo que responde y que da idea de cómo podría haber respondido también Durkheim.

encima de lo que el moralista infería de sus principios, se convierte, en último término, en un moralista[17].

IV

¿Por qué la moral acaba por tener un lugar tan central? Considero que la razón estriba en que Durkheim, en la formulación de su problema central, opera con poca precisión.

Hay dos preguntas que deberían distinguirse claramente. Una de ellas dice así: ¿cómo constituyen las personas que actúan autónomamente, capaces de acción y de decisión, una relación social o un sistema social? En otras palabras, ¿cómo es posible el orden social, aunque las personas sean capaces de elegir acciones por sí mismas? La otra pregunta se formula de este modo: ¿cómo ha de concebirse la relación de la persona con un orden social ya constituido? El que las dos preguntas no pueden ser *respondidas* independientemente es algo que se sobrentiende, puesto que una teoría sociológica ha de ser consistente en lo que plantee como socialidad en ambas cuestiones. Sin embargo, esto no debería impedir *la distinción de las preguntas mismas al plantearse*, pues esto hace posible que permanezcamos abiertos ante las posibilidades de respuesta y que nos aferremos de antemano a la solución de la «moral».

La antigua filosofía social europea pensó la comunidad (esto es, la sociedad, la *communitas*, la *societas*) como interpenetración de personas, como amistad[18]. También Durkheim parte de la amistad haciendo referencia explícita a Aristóteles. Por ello sale de su pluma la afirmación de que los ciudadanos se aman los unos a los otros, que se buscan mutuamente y que se dan preferencia frente a los extraños. Sobre estos presupuestos puede definirse la sociedad como la solidaridad de las personas en su relación mutua y la moral se torna, asimismo, un nexo de unión; la solidaridad es vivida como moral. La sociedad queda así como una relación interpersonal y la moral es reguladora de la misma.

¿No debería entonces el comportamiento desviado situarse fuera de la sociedad y ser considerado, por tanto, como exterior a la sociedad en sentido riguroso, como un comportamiento socialmente irrelevante? ¿No puede ocurrir que en la relación entre las personas se constituya una socialidad de menor peso moral o, incluso, absolutamente carente

17. «El sociólogo como moralista». Con este subtítulo es también como resume René König su juicio sobre Durkheim en D. Käsler (ed.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, t. I, Múnich, 1976, pp. 312 ss.

18. Con ello se presupuso desde el principio la autorreferencia y la facultad de experimentar a los otros como tales. Cf. fundamentalmente los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, espec. 1166a 31 ss.

de normas? ¿No podría darse algún tipo de regeneración de la sociedad en los contactos interpersonales que no se remita y reduzca a una moral preconstituida o a una conciencia colectiva ya disponible en las mentes de los individuos, sin que tampoco se la pueda entender como un rendimiento propio de los individuos (como planteaba Durkheim en tanto alternativa)? Asimismo, se impone la pregunta de si no ocurrirá que, conforme se toma lo social como un mundo de hechos con consistencia propia y se tiene en cuenta la individualización evolutivamente creciente, no se habrá de distinguir entre la intensificación de la conciencia colectiva, moralmente vinculante, y la intensificación de las relaciones personales en el sentido de una identificación mutua. Rousseau ya lo sabía: la educación en las luces no supone preparación alguna para una vida cívica en el seno de una sociedad mayor con división del trabajo[19].

Estas consideraciones obligarán a los seguidores de Durkheim a hacer abstracción del problema de cómo es posible en absoluto el orden social y a desvincularlo de la cuestión de la relación entre individuo y sociedad. Ambas cuestiones no pueden ya conformarse con una respuesta; con todo, las respuestas han de seguir pudiéndose relacionar entre sí. Esto, a su vez, fuerza una abstracción respecto de la teoría de la interacción amistosa (que a su vez, en la Antigüedad, era rigurosamente formal y abarcaba varios tipos). Una teoría de las relaciones sociales interpersonalmente condensadas no es aún un concepto fundamental para la sociología como tal que resulte suficiente para la misma. Para Parsons, el problema fundamental es uno de «doble contingencia»[20], mientras que, por el contrario, la relación de los sistemas personales y sociales

19. Los análisis de Rousseau sobre la propiedad y la división del trabajo (por ejemplo, en la segunda parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Œuvres*, La Pléiade, t. III, París, 1964, pp. 164 ss.) fueron también, en general, pasados por alto por parte de Durkheim. En este tema, cf. también H. Grange, «Rousseau et la division du travail»: *Revue des sciences humaines* 86 (1957), 143-155.

20. En «General Statement», de T. Parsons y E. A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), 1951, p. 16, se dice, por ejemplo, lo siguiente: «There is a double contingency inherent in interaction. On the one hand, ego's gratifications are contingent on his selection among available alternatives. But in turn, alter's reaction will be contingent on ego's selection and will result from a complementary selection on alter's part. Because of this double contingency, communication, which is the precondition of cultural patterns, could not exist without both generalization from the particularity of specific situations (which are never identical for ego and alter) and stability of meaning which can only be assured by 'conventions' observed by both parties» [Existe una doble contingencia inherente a la interacción. Por un lado, las gratificaciones de *ego* son contingentes en su selección entre las alternativas disponibles. Pero, a su vez, las reacciones de *alter* serán contingentes en la selección de *ego* y resultarán de una selección complementaria de parte de *alter*. A causa de esta doble contingencia, la comunicación, que es la precondición de los patrones culturales, no podría existir sin la generalización a partir de la particularidad de situaciones específicas (que nunca son idénticas para *ego* y *alter*) y la estabilización de significado que solo puede quedar garantizada por «convenciones» observadas por las dos partes].

es una cuestión de la construcción estructural del sistema general de la acción y de los *interchanges* en él precisos. Así, la relación entre estas dos partes de la teoría permanece oscura también en el caso de Parsons[21]. Una teoría que haya de tomarse en serio no puede volver a obviar la distinción de estas dos partes.

Pero entonces la respuesta a la pregunta de cómo es posible el orden social no puede ser dada sin más remitiendo a la facticidad de la moral o de la conciencia colectiva, y en este punto, sin que se pueda negar la realidad o relevancia de las cuestiones morales, entran en escena conceptos como los de generalización simbólica, acuerdo selectivo, reducción de la complejidad social o código de comunicación. En todo caso, se trata de conceptos que acentúan el posible aumento de oportunidades a través de restricciones estructurales.

Esto nos lleva de vuelta a Durkheim.

V

La teoría de Durkheim tiene una de sus oportunidades más impresionantes en la posibilidad de echar abajo suposiciones acerca de juegos de suma cero o acerca de la escasez y mostrar relaciones en las que se da un incremento. El interés que domina su teoría, más aún, lo que constituye posiblemente el motivo teórico que la guía, es la intención de aprehender la relación entre individuo y sociedad de tal manera que se muestre como posible el reforzamiento de ambas dimensiones al mismo tiempo. La individualización de las personas no ha de ir necesariamente en perjuicio de la solidaridad de la sociedad o viceversa. Más bien, ambos procesos de crecimiento se pertenecen mutuamente y solo son posibles sobre la base de una determinada estructura social, sobre la base de la división del trabajo, la cual, a su vez, es posibilitada por los mencionados procesos de individualización y solidaridad social. Más tarde, Parsons hablará de las *combinatioral gains* y se preguntará por las conquistas evolutivas que posibilitan estas ganancias.

Detengámonos un momento para admirar el refinamiento del planteamiento teórico. Las afirmaciones centrales no quedan establecidas *a priori*, no se insertan en los fundamentos de la teoría. Tampoco se trasladan preformativamente a los comienzos del desarrollo de su objeto. Se mueven en el campo de las variables que co-varían empíricamente bajo unas circunstancias susceptibles de ser indicadas. Este ajuste es un

21. Cf., a este respecto, N. Luhmann, «Generalized Media and the Problem of Contingency», en J. J. Loubser *et al.* (eds.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, Nueva York, 1976, t. 2, pp. 507-532.

elemento importante en el camino hacia la sociología como disciplina autónoma; Eisenstadt ha expuesto esto hace poco, en un contexto más general, como el camino que lleva de unos conceptos teóricos cerrados a otros abiertos[22]. El conocimiento al que llegamos en primer término se presenta, en el contexto de la teoría, como autogarantizado; no, ciertamente, como independiente de las premisas y de los hechos, pero tampoco, en modo alguno, como una mera reformulación tautológica de los mismos. Esto se corresponde con la recusación, típica en Durkheim, de la argumentación a partir de las premisas, como en el caso, por ejemplo, de su conocida crítica de los argumentos que hacen derivar el castigo de la finalidad del mismo o el valor de los contratos de la norma que establece que los contratos vinculan. En su lugar, lo que plantea Durkheim es una circularidad más profunda, a saber, la que estriba en que lo social solo puede ser aclarado a partir de lo social.

Si ahora queremos formular este juego abierto de variables que se condicionan mutuamente, y que se van incrementando en complejidad, en los términos de una teoría con pretensiones explicativas, entonces ha de romperse en algún lugar con la mera tesis de la acción recíproca. Esto es lo que hace la teoría de la evolución. Dicha teoría nos proporciona un factor o mecanismo de impulsión independiente que se encuentra aislado respecto de los conceptos teóricos (esto es, que no depende de las variables de la teoría).

Dos variantes, dos tipos de mecanismos de partida, están en discusión (en tiempos de Durkheim y en nuestros días). Una de estas concepciones se remite a Darwin y se pregunta por el *mecanismo de variación*[23]. La aceptación de esta variante queda bloqueada, sin embargo, para Durkheim, puesto que la recepción sociológica de Darwin había vinculado el mecanismo de variación al individuo mientras que para Durkheim, por el contrario, la reducción a características individuales constituiría una contradicción con sus asunciones fundamentales acerca de la sociedad como realidad *sui generis*. La evolución de la sociedad no puede concebirse como un efecto colateral de la búsqueda individual de la felicidad o de la necesidad individual de cambio (libro II, capítulo I, 3). En consecuencia, solo se considera la segunda variante, a saber, la explicación de los *cambios de tamaño*, especialmente de los cambios demográficos pero también de las concentraciones de comunicación (por ejemplo, mediante la construcción de ciudades[24]). Que los cambios de tamaño se

22. Cf. S. N. Eisenstadt y M. Curelaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crises*, cit., pp. 80 ss.

23. En nuestros días, cf. por ejemplo D. T. Campbell, «Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution»: *General Systems* 14 (1969), 69-85.

24. Cf., por ejemplo, E. Boserup, *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, Londres, 1965. Véase tam-

correlacionan con el paso a la división del trabajo es algo que queda expuesto muy convincentemente; sin embargo, que los grandes cambios, por su parte, no presupongan ya a su vez la división del trabajo y que no sean posibles sin la misma, eso es algo distinto[25]. Si hemos de mantener este punto, entonces ya no da resultado determinar un mecanismo de estímulo primario y no codeterminado por los efectos. La única alternativa que queda es, pues, la elaboración de una teoría de la evolución que explique esta como un proceso autorreferencial que configura las condiciones de su propia posibilidad.

Sea como fuere, Durkheim busca, en todo caso, en cada referencia a la densificación de comunicación y al aumento de población, evitar la forma de un concepto autoexplicativo (la división del trabajo explica la división del trabajo o el desarrollo es la diferenciación «creciente»). Ante todo, sin embargo, logra de este modo un argumento teóricamente complejo, a saber, que hacerse más grande obstaculiza el contacto uno a uno, lo que lleva al retroceso de esa forma de solidaridad basada en la igualdad y que, a su vez, conforma un espacio para el aprovechamiento de las ventajas de la división del trabajo. Todo esto lleva casi a la formulación de un teorema solo reconocible en la teoría neodarwinista más reciente, a saber, que la configuración de la complejidad organizada es un producto colateral completamente externo al sentido propio del proceso evolutivo y, por tanto, no ha de ser explicada[26].

VI

Al leer el libro, encontramos que el resultado, la teoría construida a partir de estos fundamentos, es conocido y fácil de aprehender. Según esta teoría, la sociedad, a partir de una estructuración aún segmentaria, basada en la igualdad de todos los segmentos, habría evolucionado hacia un sistema social de grado superior y basado en la división del trabajo. Con ello, esta sociedad habría tenido que cambiar su fundamento de solidaridad en la igualdad por un fundamento en la desigualdad. Habría cambiado su moral

bién B. Spooner (ed.), *Population Growth: Anthropological Implications*, Cambridge (Mass.), 1972.

25. Esta cuestión es discutida por T. D. Kemper, «Émile Durkheim and the Division of Labour in Society»: *The Sociological Quarterly* 16 (1975), 190-206. Especialmente acertada es la indicación de que la generalización del concepto de división del trabajo se encuentra en contradicción con la intención de tratar con el fenómeno no como con algo fundamental, sino derivado históricamente.

26. Cf., por ejemplo, B. G. Ledyard Stebbins, *The Basis of Progessive Evolution*, Chapel Hill (N.C.), 1969, pp. 120 ss.; íd., Adaptative Shifts and Evolutionary Novelty: A Compositionist Approach, en F. J. Ayala y T. Dobzhansky (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, Londres, 1974, pp. 285-306.

y el derecho dependiente de ella. La moral y el derecho también se basan, en la sociedad moderna, en la conciencia colectiva, pero contienen incorporada la necesidad de establecer metas individualmente. En la necesidad de respetar estas, se desarrolla una moral de la libertad y un derecho que plantea la conciencia colectiva como cada vez menos represiva y la reduce al reconocimiento de sanciones restitutivas (1), de los fundamentos innegociables de la forma contractual (2) y de agentes autorizados para tomar decisiones colectivamente vinculantes (3).

Las consecuencias para la sociología del derecho (de largo alcance y, desde múltiples puntos de vista, controvertidas) y la argumentación concreta no pueden ser tratadas aquí de modo adecuado, pues ello significaría escribir de nuevo el libro. En cambio, hay una premisa adicional, apenas explicitada y en todo caso no elaborada críticamente, que merece un tratamiento particular, puesto que apoya la esperanza de Durkheim en una solidaridad orgánica por venir, en una nueva moral y en un nuevo reforzamiento de los vínculos profesionales y corporativos.

La premisa afirma que los contactos generan moral. Si se acepta esto, si se pasan por alto los aspectos «polemogénicos»[27] de la moral y se sostiene que la división del trabajo lleva a una diversificación y multiplicación de los contactos necesarios para la vida, entonces se nos presenta, efectivamente, la expectativa de una regeneración y sanación de la sociedad como perspectiva fundada para el futuro. En ese momento, los aspectos de la sociedad moderna que bloquean un desarrollo como el arriba descrito (como las consecuencias anómicas y reforzadoras de la desigualdad que la división del trabajo trae consigo, o como la polarización del capital y el trabajo) se presentan como patologías evitables. Pensar de este modo supone situarse en una línea teórica que positiviza la moral y moraliza lo positivo y que, en cualquier caso, carga en cuenta las negaciones privativas. ¿Dónde está el fallo?

Lo que quizás sorprende más, especialmente en una teoría proyectada a partir de Karl Marx, es que no se tengan en cuenta los efectos de los *mecanismos monetarios* a la hora de neutralizar la moral dentro de la interacción. Es aquí donde se pagan las consecuencias de una generalización del concepto de división del trabajo y, especialmente, de la renuncia a una determinación del concepto de trabajo específicamente económica y, con ello, vinculada al dinero. Ciertamente, no puede decirse que Durkheim careciera de visión y comprensión de los problemas de la economía política[28]. No obstante, al pasar por alto la repercusión estructural de la esencia del dinero, es decir, el punto de partida de la

27. Es una formulación de Julien Freund.

28. Como cuando se lo etiqueta, cosa habitual entre los marxistas, de «burgués». Cf. I. Hoffmann, *Bürgerliches Denken. Zur Soziologie E. Durkheims*, Fráncfort d.M., 1973.

teoría marxiana, podemos decir que estamos ante una cuestión a la que Durkheim permaneció ciego.

La «crítica de la economía política» del propio Durkheim se refiere a la inferencia falsa que se hace de la racionalidad individual a la social, no a la introducción de inseguridad y desequilibro en la sociedad a través de la economía monetariamente orientada del «capitalismo». Aunque no se compartan todos los extremos de la teoría marxiana, y aunque no se parta de una asimetría central entre las clases explotadora y explotada, también resulta dudoso el otro extremo, a saber, el de dejar totalmente fuera de nuestra consideración la mediación por el dinero de prácticamente todo trabajo relevante, así como la amplia sustitución de la interacción ligada a la moral por la interacción ligada a la organización y a los precios; y todo ello, a su vez, ¡dentro de una teoría que tiene como tema la relación entre la división del trabajo y la moral! Es aquí donde se explica, por lo demás, que Durkheim trate la división del trabajo solo en el nivel de los oficios y los roles y no profundice en el sentido de un análisis minucioso del proceso de trabajo (un análisis dependiente tanto de la organización como del dinero).

Conforme a esto, también fracasa —esto lo podemos decir ya, y ello simplemente por razones inmanentes a la teoría— la explicación de la «patología» de la solidaridad negativa entre el capital y el trabajo. Dicha patología no se remite a las estructuras de contacto, por otra parte directivas en su teoría, pues aquí falta el tema del dinero, sino a la ausencia de concordancia entre la división en funciones y los talentos naturales (libro III, capítulo 2, I). Sin embargo, si ha de aceptarse que el desarrollo de la solidaridad orgánica ha de depender de esto último, entonces, ¿cómo puede esta ser algo en absoluto alcanzable?

Durkheim, pues, tuvo que aceptar que había superado su planteamiento del problema de la economía política con su ampliación del concepto de división del trabajo y con su remisión de los principios del trueque y del contrato a fundamentos institucionales. Sin embargo, aunque se acepte todo esto como conocimiento relevante, la cuestión de *con qué fuerza* serían moralmente vinculantes estos fundamentos institucionales es algo sobre lo que aún no hay acuerdo. Y de esto se trataría si se quisiera valorar si en los ámbitos de interacción de la sociedad (y en cuáles) habría perspectivas reales de que los contactos regenerasen la solidaridad orgánica en un sentido que significara algo más que una mera imposibilidad de desistir de ella.

VII

Durkheim parte de la idea de que la sociología es una ciencia positiva que se ha de orientar según los hechos empíricos. Por ello, esta se ha re-

gido, desde un punto de vista epistemológico y metodológico, por las condiciones de la cientificidad, por lo que la verificación de sus proposiciones depende de los hechos. La cadena conceptual sociedad–conciencia colectiva–solidaridad–moral puede, por ello, ser leída como una cadena de indicadores que garantizan relaciones reales. Ante todo, la sociología del derecho de Durkheim no se elabora como un fin en sí mismo, sino que sirve a los fines de una verificación indirecta de proposiciones sobre la conciencia colectiva y la solidaridad de la mano de hechos objetivos y fácilmente accesibles. Como ya se mostró más arriba, la remisión a las sociedades primitivas tiene, desde un punto de vista metodológico, un sentido similar.

Con este proceder, la teoría de la ciencia queda presupuesta como un factor independiente, como una especie de instancia proveedora de leyes. No obstante, puede uno hacerse la pregunta inversa: ¿qué tipo de teoría de la ciencia es la que vendría dada por una teoría como la de Durkheim?

La clave para abordar esta cuestión nos la ofrece la observación de que Durkheim hace encajar complejos problemas relativos al establecimiento de relaciones dentro de unos conceptos compactos tales como, por ejemplo, el de conciencia colectiva, para luego emplearlos como abstracciones no analizadas. Esta técnica teórica fuerza la aparición de conceptos relativos a hechos, conceptos de un alto nivel de agregación, y la subordinación de los *faits sociaux* correspondientes. La tesis de los *faits sociaux* específicos está al servicio de la delimitación frente a la psicología y la biología, y pone a la sociología en una situación paralela a la de las ciencias naturales, que se ocupan con un fragmento específico del mundo y con hechos específicos. En todo ello, sin embargo, hay una importante dimensión que no ha sido tenida en cuenta y que no puede ser ya obviada tras cien años de sociología.

Visto desde la perspectiva de la historia de la ciencia, el desarrollo de las ciencias naturales puede ser reducido a un crecimiento, que primero es paulatino y luego acelerado, de la capacidad resolutiva referida a hechos y evidencias del mundo de la vida[29]. Las suposiciones de que hay elementos últimos (y, por el momento, irreductibles) que están a disposición de los establecimientos de relación se hacen a un nivel más profundo. Con ello, se va tomando más conciencia de cuán complejo es el mundo y de cuán selectivamente está construido. Crecen, así, las exigencias de una reconstrucción teórica de su estructura relacional. Solo con una perspectiva más adecuada de la capacidad teórica correspondiente es como una ciencia se atreverá a explicar lo que se le presenta, en un ámbito teórico dado, como unidad en la forma de relaciones entre unidades. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se avanza hacia

29. Basta con ver, por ejemplo, G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, París, 1953.

el ámbito subatómico o cuando se analizan las células como pequeñas factorías químicas altamente complejas.

La sociología del siglo XX ha seguido, quizá sin una suficiente garantía teórica (y, por ello, en más de una dirección al mismo tiempo) este camino de la reducción y recombinación: del hombre al rol, del hombre a la acción, del hombre a los sistemas sociales. Los resultados y problemas que se siguen de ello no pueden ser presentados aquí, ni siquiera indicados. En todo caso, este proceso se efectúa bajo las formas teóricas y modos de argumentación de los clásicos de la sociología, no dejando a Durkheim precisamente de lado. Sus conceptos y hechos se presentan agregados en un nivel excesivamente alto. Este nivel de agregación permite remisiones a lo conocido en el mundo de la vida, explicaciones concisas y, sin embargo, comprensibles, una lectura sin demasiados conocimientos previos y referencias, explícitas o implícitas, al uso cotidiano de la lengua y al saber común. En este sentido, la teoría clásica frena el proceso de diferenciación dinámica de la disciplina mediante la vinculación con el habla cotidiana y sus medios de persuasión. La formulación de un modo particular de plantear los problemas y la variabilización de la estructura conceptual que sostiene las proposiciones centrales son solo los primeros pasos de un proceso histórico-científico que posibilita, en la fase de Durkheim, la forma clásica, una forma que, sin embargo, ya porta en sí los gérmenes de su nueva disolución.

2

LAS NORMAS DESDE UNA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

Una perspectiva todavía extendida pretende distinguir la teoría del derecho y la sociología a partir de la diferencia entre el deber y el ser[1]. Esto es inviable, puesto que, en toda ciencia que tiene por objeto la acción humana, *tanto* el deber *como* el ser son necesariamente tematizados. Esto es algo que en nuestros días resulta claro en el ámbito de la teoría del derecho[2]. Para la sociología, caer en la cuenta de este hecho es algo que está aún pendiente de ser suplido y fundamentado[3].

Este proyecto no ha de ser dirigido por las vías de una ahistórica «renovación del derecho natural», que pasara de largo por las razones de la ruina del derecho natural[4]. Sí que puede, empero, conectar con los fundamentos de dicha ruina y, así, entrar en diálogo con el derecho natural.

El núcleo del antiguo derecho natural europeo reside en la tesis de que el derecho viene siempre dado en la naturaleza humana y en la convivencia de los hombres; esta tesis afirma que el derecho no viene dado solo como una regulación necesaria, aquí o allá, de las acciones en

1. Cf., entre otros, P. Bockelmann, «Verkehrssoziologie und Verkehrsrecht», en *5. Deutscher Verkehrsgerichtstag 1967*, Hamburgo, 1967, pp. 20-51. Este texto resulta adecuado, asimismo, como prueba de las estériles polémicas y recusaciones motivadas por esta división.

2. Cf. F. Müller, *Normstruktur und Normativität. Zum Verhältnis von Recht und Wirklichkeit in der juristischen Hermeneutik, entwickelt an Fragen der Verfassungsinterpretation*, Berlín, 1966.

3. Para una panorámica de la discusión y tratamiento de los problemas hecha hasta ahora, cf. R. Lautmann, *Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie*, Colonia/Opladen, 1969.

4. Véase E. Fechner, «Die Bedeutung der Gesellschaftswissenschaft für die Grundlegung des Rechts», en C. Brinkmann (ed.), *Soziologie und Leben. Die soziologische Dimension der Einzelwissenschaften*, Tubinga, 1952, pp. 102-125. También la pregunta por las convergencias entre el derecho natural y la sociología sería ahistórica y superficial. Véase, por ejemplo, P. Selznick, «Sociology and Natural Law»: *Natural Law Forum* 6 (1961), 94-108. Cf. Íd., *Natural Law and Sociology*, Cleveland, 1963.

determinadas situaciones, a cuyo lado habría un espacio, por así decir, libre de derecho (por ejemplo, el espacio de la verdad o del amor). Al contrario, el derecho natural vendría dado como condición para alcanzar y culminar la humanidad misma. Lo cuestionable, pues, no reside tanto en una insostenible mezcla de ser y deber, cuanto en una unión demasiado compacta entre la aceptación de fundamentos y las normas existentes, en una exposición del problema planteada de un modo excesivamente concreto. Para el antiguo pensamiento iusnaturalista, el deber solo podía vivirse concretamente como cualidad en la norma misma (de la misma manera que el espacio y el tiempo solo podían serlo en las cosas mismas y en sus movimientos). La referencia al derecho, que no puede dejar de concebirse y que ha de darse en toda vida humana, hubo de presentarse a este pensamiento, pues, como la validez universal de unas normas existentes determinadas, a saber, las del derecho natural. Así pues, en la normatividad estaban ya las normas, con la universalidad del deber quedaba igualmente fundada la igualdad de ciertos contenidos determinados del deber, sin que esta relación se hubiera visto como una conclusión lógica y, menos aún, como una conclusión falaz.

Incluso hoy, cuando disponemos para el deber de un concepto formal y abstraído de contenidos, nos encontramos con que el jurista (al igual que el moralista) no pregunta por la cualidad de deber de la norma, sino que toma esta cualidad, en la unidad de su concepto, como dada en la norma[5]. El deber le sirve como un concepto exhibible en la vivencia, pero no expresable con mayor concreción o explicitud. No se pregunta, por ejemplo, para qué el deber o si podemos pasar sin el deber o con qué podríamos suplantar el deber. La pregunta por el deber tan solo puede llevar, para el jurista, a normas de mayor calidad, a unas últimas proposiciones fundamentales del deber, esto es, siempre a unas proposiciones tales que, ya en su contenido, cualifiquen el deber. También *Émile Durkheim* se vio llevado a esta conclusión, pues unos principios morales situados a un nivel tan elevado no nos dan información alguna sobre cuál es realmente la moral de una determinada sociedad, sino, más bien, sobre cómo se representa la moral el moralista[6]. Por importante que sea, pues, la abstracción de un concepto específico para el deber o el valer, mientras nos limitemos a emplear este concepto como plataforma para la búsqueda de normas más elevadas, últimas, con valor absoluto, no servirá —como antes— más que para plantear la pregunta por el derecho natural. La pregunta puede, pues, atragantarse; la pérdida del derecho natural puede ser registrada, pero no superada.

5. Cf., por ejemplo, H. Welzel, *An den Grenzen des Rechts. Die Frage der Rechtsgeltung*, Colonia/Opladen, 1966. Como sociólogo del derecho, cf. N. S.Timasheff, *An Introduction to the Sociology of Law*, Cambridge (Mass.), 1939, p. 68.
6. Cf. *De la division du travail social*, París, ²1902, p. 7.

Una posición de la importancia del derecho natural solo puede ganarse de nuevo si se logra sustituir lo que en el derecho natural era la «naturaleza»[7]. La tesis de la necesaria orientación normativa del convivir humano debería ser fundamentada de otra manera. El concepto de naturaleza había fijado las bases del derecho natural de una manera demasiado concreta; con la ayuda de planteamientos insostenibles acerca de la naturaleza humana y su inmutabilidad, el concepto de naturale a fue encorsetado en un conjunto de normas idéntico en su contenido para todos los hombres. Si todo esto es hoy reconocido como un intento fallido, entonces resulta obvio separar y poner aparte las relaciones de fundamentación, que en el derecho natural se nos presentan como algo compacto. La crítica del derecho natural lleva, pues, a un cuestionamiento más abstracto y situado en dos niveles.

En primer lugar, la pregunta por la función del deber en cuanto tal ha de ser elaborada de un modo más radical que hasta ahora. Un análisis lógico y conceptual no nos lleva lejos. Así, por ejemplo, un intento reciente termina por declarar la vinculación como no vinculante[8]. El deber como tal no se presta a ser inferido de unas normas superiores, sino que resuelve determinados problemas ligados al modo humano de relacionarse con el mundo. Su fundamentación no reside, pues, en su modo de ser o en la evidencia de su carácter debido, sino en que es funcionalmente insustituible. La primera parte de nuestras investigaciones está dedicada a esclarecer esta función y los mecanismos que la llevan a cabo y que quedan simbolizados mediante representaciones del deber.

Con esto, queda enteramente abierta la cuestión de cuáles sean esas normas, pues de los problemas mismos no podemos concluir la solución de los problemas, de las funciones no podemos inferir estructuras y procesos. A pesar de la neutralización de toda afirmación con contenido ético, nuestro análisis da como resultado algunos puntos de referencia acerca de cómo los sistemas sociales construyen normas, de cómo pueden hacer uso de estas al modo de una estructura y de qué problemas concretos han de ser resueltos. Esta cuestión la trataremos en la segunda parte de nuestras investigaciones. Las condiciones de la estabilización de un conjunto de normas que encajen unas con otras son extraordinariamente complejas y esto excluye de entrada la arbitrariedad. Aunque todo estuviera permitido, ni mucho menos todo sería posible. Es per-

7. Cf. de nuevo H. Welzel, *Wahrheit und Grenze des Naturrechts*, Bonn, 1963. Este autor se plantea la pregunta y sustituye la naturaleza por la conciencia moral. Esta solución es, empero, apenas satisfactoria puesto que en el concepto moderno de conciencia moral la individualidad y la no concordancia de los proyectos normativos está institucionalizada y no se conciben los mecanismos que se ocupan de la adaptación social.

8. Es lo que hace R. Schreiber, *Die Geltung von Rechtsnormen*, Berlín/Heidelberg/Nueva York, 1966, pp. 137 ss.

fectamente posible que haya normas que autoricen, e incluso que ordenen, el canibalismo; con ellas, empero, han de venir dadas las reglas para diferenciar entre los hombres que pueden ser comidos y los que no, junto con prescripciones que aseguren que la praxis se desarrolla en armonía con el orden y el estatus.

I

1. Si volvemos a las condiciones fundamentales de la existencia humana en el mundo, encontraremos, como dato de partida, un potencial muy limitado para la percepción actualmente consciente y para el procesamiento de información. En este campo de atención dado a cada cual, no cabe coordinar suficientemente el vivenciar y actuar humanos. Todo acabaría en un puro azar si se confiara el establecimiento del consenso social a la actualidad momentánea de la conciencia, al encuentro de quienes piensan del mismo modo, a la ocurrencia del momento o a la improvisación convincente[9]. Las probabilidades de concordancia son mayores y más fiables solo si se incluye el horizonte de expectativas de la vivencia actual y se coordina con el comportamiento respecto de las expectativas. A través de la estabilización de las expectativas de comportamiento se hace posible incrementar el número de acciones determinables y, con ello, el de las acciones posibles. Esto posibilita la selección a partir de un repertorio mayor de posibilidades y aumenta las capacidades adaptativas de las sociedades humanas mucho más allá de lo que podrían alcanzar los seres orgánicos.

Este éxito evolutivo también tiene, sin embargo, por sus mismos principios, sus propios riesgos, que han de ser asumidos y elaborados por unas soluciones fiables. En el contenido vivencial actual y, con ello, evidente y dado con seguridad, en este contenido del que partimos, se encuentran indicaciones a otras posibilidades que pueden ser conformadas (aprendidas) como expectativas. Estas indicaciones, sin embargo, son *complejas* y *contingentes*; complejas porque cada vez hay más posibilidades que son indicadas y contingentes porque las indicaciones de otras posibilidades de la vivencia también pueden llevar a engaño en la medida en que apuntan a algo que no existe o no es alcanzable o que no está ya ahí una vez que se han adoptado las necesarias precauciones para

9. Como suele ocurrir, también aquí resulta instructivo un vistazo a las estructuras y procesos actuales. Una acentuación enfática de lo casual, inesperado y sujeto al destino de un «encuentro» es un rasgo característico de la institución moderna del amor (*amour-passion*), la cual se aparta rigurosamente de todo lo debido y de toda expectativa legal o moral, de tal modo que el encontrarse y el entenderse mutuos se presenten como algo que solo es accesible en el nivel de lo personal. Cf. V. Aubert, *The Hidden Society*, Totowa (N.J.), 1965, pp. 201 ss.

la vivencia actual (como, por ejemplo, cuando se ha ido hasta el lugar de encuentro). La complejidad y la contingencia son sobreexigencias y riesgos de la expectativa que no pueden ser eliminados, puesto que ello acabaría con las ventajas de unas mayores posibilidades de elección, pero que pueden ser reelaborados y convertidos en cargas llevaderas para el comportamiento. Los riesgos no eliminables han de permanecer en la expectativa misma, es más, han de estar fundidos con el sentido de las expectativas. Para ello, la recordada preservación de la expectativa (o sea, su historicidad), así como su simbolización bajo el aspecto de un deber (lo que es funcionalmente equivalente a afirmar la historicidad de la expectativa), parecen ofrecernos una ayuda. Lo preservado y lo debido instalan una estructura selectiva en la abundancia de las posibilidades desconocidas, una estructura ante la que uno se sitúa y de la que cabe defenderse[10]. Esta seguridad respecto de las expectativas es condición previa para toda seguridad y mucho más importante que la seguridad respecto del cumplimiento de las expectativas. Quien sabe lo que cabe esperar puede tolerar una mayor medida de inseguridad respecto de las expectativas que pueden realizarse[11].

La sobrecarga debida a la complejidad y la contingencia caracterizan el vivir humano en general, no sólo las expectativas de comportamiento referidas a otras personas. Dicha sobrecarga caracteriza el ámbito de problemas en el que se desarrollan unas formas características de elaboración de la vivencia y de la automotivación, las cuales alcanzan una cierta independencia de las impresiones, los mecanismos desencadenantes instintivos, los estímulos y las satisfacciones externas, y afirman por tanto una solidez internamente determinada frente al mundo exterior[12]. Las técnicas de autocercioramiento, de la abstracción de reglas cuya utilidad se ha mostrado reiteradamente y de la selección de aquellas vivencias que concuerdan con dichas reglas, pasan a tener valor de prueba inmediata y proporcionan una relativa libertad de comportamiento selectivo frente al mundo circundante. En este nivel de orientación, las expectativas pueden quedar tan firmemente establecidas que quien espera tiene dos posibilidades frente a las decepciones que le sobrevengan: o bien

10. Cf. W. R. Garner, *Uncertainty and Structure as Psychological Concepts*, Nueva York/Londres, 1962.

11. Un vistazo a la historia del derecho muestra, asimismo, que la investigación de lo que podía esperarse como derecho era la principal preocupación, mientras que la aplicación de las leyes podía dejarse a la iniciativa privada y a las relaciones mutuas de fuerza.

12. En este punto encontramos estimulantes consideraciones en J. Olds, *The Growth and Structure of Motives. Psychological Studies in the Theory of Action*, Glencoe (Ill.), 1956, espec. pp. 185 ss. Cf. también R. L. Marcus, «The Nature of Instinct and the Physical Bases of Libido»: *General Systems* 7 (1962), 133-156.

cambia sus expectativas o no lo hace, o aprende o no aprende. Puede aprender, no debe aprender.

2. Esa presión generalizada de una excesiva complejidad y contingencia, que lleva a la configuración de estructuras internas de automotivación, de procesamiento de la información y de libertad para aprender, es algo que puede detectarse con particular nitidez al fijarse en otras personas. El hecho de que en el entorno de alguien que espera aparezcan también otros sistemas comparables con él hace que el mundo gane una nueva dimensión de complejidad que trae consigo nuevas oportunidades y riesgos y cuya utilización y resolución plantea particulares exigencias[13]. Las oportunidades residen en la posibilidad de asumir las perspectivas del otro, de mirar con los ojos del otro, de permitir que uno reciba información y, con ello, ampliar el propio horizonte vital sin una excesiva inversión de tiempo[14]. Los riesgos se encuentran en el hecho de que esta asunción solo puede tener éxito bajo la premisa de que el otro es un yo igual que yo. Como *alter ego*, el otro se nos presenta como libre para cambiar su comportamiento, del mismo modo que quien vive la situación se siente libre. El precio de entrar en contacto con perspectivas ajenas es, podríamos decir de manera exagerada, el de la falta de fiabilidad.

A partir de esta situación problemática se desarrolla un nuevo tipo de soluciones de problemas, que puede caracterizarse como el *devenir reflexivo de la expectativa*[15]. Quien tiene expectativas debe aprender a esperar no solo el comportamiento ajeno sino también las expectativas ajenas, ante todo las que se dirigen a él. A diferencia de lo que ocurre con la naturaleza, la adaptación entre los hombres viene dada no solo mediante expectativas de comportamiento aprendidas, sino también mediante expectativas de expectativas, con lo que, en este nivel de abstracción, la adaptación resulta orientada psíquica y socialmente[16]. Este

13. Cf. la particular consideración de este grado de complicación en la tipología de entornos ofrecida por F. E. Emery, «The Next Thirty Years. Concepts, Methods and Anticipations»: *Human Relations* 20 (1967), 199-237 (espec. pp. 221 ss.).

14. D. M. MacKay, «The Informational Analysis of Questions and Commands», en C. Cherry (ed.), *Information Theory. Fourth London Symposium*, Londres, 1961, pp. 469-476 (espec. p. 471). El autor considera, bajo este punto de vista, la comunicación como «ampliación» de la, por otro lado selectiva, función de la percepción.

15. Para una explicación de este concepto de la reflexividad, cf. N. Luhmann, «Reflexive Mechanismen»: *Soziale Welt* 17 (1966), 1-23.

16. Esta forma de funcionamiento y su relación con la posibilidad de un intercambio de perspectivas y de una visión del mundo desubjetivizada es algo que queda descrito sobre todo por Mead mediante el concepto, no del todo satisfactorio, del *role-taking*. Cf. espec. G. H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, 1934. El concepto de Parsons de la *complementarity of expectations* permanece, por el contrario, en la objetividad de la mera conformidad de las expectativas mutuamente adquiridas entre diferentes personas, mientras que en la fórmula de la *double contingency* y

esperar las expectativas ajenas es algo exigible a todo comportamiento que tenga en cuenta al hombre en cuanto tal; tanto para mantener el orden como para su destrucción, tanto para la cooperación como para el conflicto[17]. No solamente está ahí, sino que también está en la base de la formación de normas.

Quien es capaz de prestar atención a las expectativas de los otros, de aprenderlas y, por tanto, también de esperarlas, es alguien que, a través de la coexpectativa de expectativas ajenas, está en situación de ver un entorno con más alternativas y, sin embargo, de vivir más libre de decepciones. Este, siempre que no haya motivos propios que la contraríen, puede llevar a cabo *internamente* la armonización de comportamientos que se le exige, esto es, en gran medida sin comunicación. Aquí reside la oportunidad de abreviar considerablemente los tiempos de adaptación, que permiten convivir en el marco de sistemas sociales muy complejos y abiertos en cuanto al comportamiento. Se puede dejar los procesos comunicativos que requieren tiempo y son delicados (porque obligan a exposiciones vinculantes) para algunos pocos puntos que permanecen abiertos y que, sobre la base de un consenso presupuesto acerca de las expectativas, podemos elegir y cambiar como temas según la situación. Asimismo, sobre la base de esta empatía con la expectativa ajena, pueden abstraerse reglas y símbolos susceptibles de consenso en los que queden previstos diversos comportamientos (por ejemplo, «el horario de visitas es el domingo entre las 11 y las 12.30»). Una regla de este tipo se presta a ser aprendida y utilizada como premisa de orientación idéntica, a partir de la cual, según la situación y los participantes, pueden formarse expectativas y ser apoyadas argumentativamente.

Esta efectuación adquiere unos perfiles más nítidos si introducimos un tercer nivel en la reflexividad, a saber, el de esperar las expectativas de expectativas. Esto suena artificial solo si nos situamos en el nivel de

en la teoría de la generalización simbólica tiene en cuenta el problema de la libertad y la inseguridad. Cf. en especial T. Parsons y E. A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), 1951, pp. 14 ss., e Idd., *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe (Ill.), 1953, espec. pp. 35 ss. Véase, al respecto, la crítica justificada de J. Galtung, «Expectations and Interaction Processes»: *Inquiry* 2 (1959), 213-234. Asimismo, resultan útiles las siguientes referencias: R. Rommetveit, *Social Norms and Roles. Explorations in the Psychology of Enduring Social Pressures*, Oslo (Minn.), 1955, pp. 41 ss.; J. Spiegel, «The Resolution of Role Conflicts Within the Family»: *Psychiatry* (1957), pp. 1-16; P. H. Maucorps y R. Bassoul, «Jeux de miroirs et sociologie de la connaissance d'autrui»: *Cahiers internationaux de Sociologie* 32 (1962), 43-60; R. D. Laing, H. Phillipson y A. R. Lee, *Interpersonal Perception. A Theory and a Method of Research*, Londres/Nueva York, 1966; T. J. Scheff, «Toward a Sociological Theory of Consensus»: *American Sociological Review* 32 (1967), 32-46.

17. Para el caso del conflicto, cf. T. C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge (Mass.), 1960, espec. pp. 54 ss. Para el caso concreto de los conflictos de pareja, cf. las obras citadas de Spiegel y Laing.

la reconstrucción teórica. En la práctica, esta reflexividad en tres niveles es perfectamente efectuable. Así, la esposa espera que su marido por la noche espere una cena fría y no caliente. El marido, por su lado, ha de poder esperar igualmente esta expectativa de expectativa, puesto que solo así puede quedarle claro que un deseo inesperado de una cena caliente supondría no solo una incomodidad sino también desconcierto por parte de su mujer en relación con las expectativas del marido, lo cual, de repetirse, traería consigo inseguridades de amplio alcance. Esta reflexividad en tres niveles posibilita un acuerdo rápido y atento que no precisa comunicación y que incluye en el ámbito de lo considerable no solo las expectativas sino también la seguridad acerca de las expectativas del compañero. Todo ello, sin embargo, con unos riesgos de error correlativamente mayores, que solo pueden ser tolerados en sistemas sociales pequeños enmarcados en unos límites muy estrechos.

La incorporación de las expectativas ajenas, o de expectativas de expectativas, en la síntesis unificadora de la propia estructura de expectativa exige una *despersonalización* del deber, la cual, por su lado, queda como independiente de todo consenso fáctico[18]. El deber, a diferencia de, por ejemplo, el deseo o la orden, es vivido como un precepto anónimo y objetivo; en caso contrario, el deber aparecería como una exigencia planteada desde afuera, no como la expectativa del otro que se presenta como algo debido. La objetividad del deber es un requisito imprescindible de la integración de expectativas en el sujeto individual, un elemento necesario de la manifestación de la norma que tiene, sin embargo, un carácter solo postulatorio y subjetivo. Una cuestión distinta es en qué medida tiene éxito la institucionalización del deber.

Las reglas despersonalizadas y planteadas en la forma de un deber nos ahorran la construcción, enormemente complicada y confusa, de las conexiones fácticas de expectativas (del esperar expectativas en todos los aspectos por parte de todo aquel que vive con nosotros de manera relevante), con todos los riesgos de error que conlleva. En su lugar, nos orientamos de acuerdo a una abreviatura simbólica que normalmente efectúa sin problemas la integración de perspectivas y absorbe los riesgos de una falsa interpretación. Por otro lado, se puede infringir, siempre de nuevo, las normas así construidas en el vivir fáctico, siempre que sea posible esperar justificadamente las expectativas y las expectativas de expectativas (y solo en la medida en que lo sea), siempre que sea posible entenderse en este punto y que se pueda, por tanto, encontrar una base para el com-

18. Cf., por ejemplo, F. Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, Nueva York/Londres, 1958, pp. 218 ss. Este autor nos presenta la objetividad del deber como cualidad primaria de la vivencia del deber y no como una exigencia que admita una fundamentación funcional.

portamiento que cambia la norma, el que la modifica y el que se desvía de ella[19]. El «valor» de las normas reside en la imposibilidad de hacer esto mismo en todo momento para cada expectativa de cada uno[20].

3. Cabe resumir todas estas reflexiones con la siguiente fórmula: la coexpectativa de expectativas ajenas posibilita que quien espera pueda llevar a cabo las adaptaciones como una reacción a sus *propios* estados de manera más sencilla y rápida. Esta ventaja reside en la inclusión de las expectativas ajenas en la propia estructura de expectativa, en una coexpectativa presuntiva de expectativas ajenas consistente con la propia expectativa. El campo de expectativas, aunque incluya expectativas ajenas, está armonizado con lo que uno mismo espera. A la otra persona no solo se le supone el comportamiento esperado, sino también una adecuada posición en cuanto a las expectativas. El otro no solo debe comportarse complementariamente sino que también ha de esperar complementariamente. Solo esta incorporación de las expectativas ajenas puede garantizar la seguridad respecto de las expectativas, puesto que solo ella postula que la otra persona es alguien de quien se quiere que cumpla las expectativas.

Esto suena complicado; sin embargo, se trata de una evidencia sobrentendida. No puede esperarse seriamente de su prometida que vaya a casarse y admitir al mismo tiempo, o siquiera dejar abierta la posibilidad, de que no espere la celebración de la boda. Una representación tan contradictoria no puede sostenerse, es forzoso decidirse en uno o u otro sentido. Detrás de esta evidencia se sitúa la necesidad de evitar la excesiva complejidad en la forma de la disonancia cognitiva[21]. Es justo esta necesidad la que lleva a aquellas representaciones de expectativa peligrosamente homogéneas y a continuas decepciones.

Esta carga de decepción, dado que está condicionada por la selectividad armonizadora de la estructura de expectativas, resulta inevitable

19. La forma externa de este proceso de incumplimiento y variación de la norma ha sido observada de múltiples maneras. Véase, por ejemplo, A. Strauss *et al.*, «The Hospital and Its Negotiated Order», en E. Freidson (ed.), *The Hospital in Modern Society*, Nueva York, 1963, pp. 147-169; G. Spittler, *Norm und Sanktion. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus*, Olten/Friburgo d.B., 1967, espec. pp. 106 ss.

20. Como anticipación de la diferenciación entre expectativas cognitivas y normativas, que habremos de tratar, puede señalarse lo siguiente: también en las expectativas cognitivas hay que observar el mismo fenómeno, a saber, que también hay estabilizaciones exteriores de las expectativas mediante las «cosas», las cuales, cuando surgen las dudas, pueden ser aclaradas a través de la referencia a las expectativas que cabe esperar de los participantes. Uno se orienta con una mirada interrogativa al vecino acerca de si esto de aquí es efectivamente la puerta del aseo, un cenicero, la señora de la casa o una admirable obra de arte.

21. En el sentido que le da L. Festinger. Cf. *A Theory of Congnitive Dissonance*, Evanston (Ill.)/White Plains (N.Y.), 1957.

por principio[22]. Sería inasumible si no existieran las estrategias opuestas del aprendizaje y el no aprendizaje, con las que quien espera puede reaccionar frente a las decepciones. El secreto del éxito reside en que *lo opuesto* puede cumplir la *misma* función de deshacer decepciones. El aprendizaje y el no aprendizaje son, desde este punto de vista, *funcionalmente equivalentes*. Esto facilita la tarea de encontrar una solución para cada caso. Así, de acuerdo con el significado de la expectativa y con la posibilidad de llevarla a cabo, puede uno decidirse por mantenerla o por abandonarla.

Esta elección resulta manejable mediante la reflexividad de la expectativa. Yo puedo cambiar mis propias expectativas en referencia a las de los demás o puedo mantenerlas de acuerdo a lo que las expectativas de los otros signifiquen para mi propia estructura de expectativas. En la vivencia con él, puedo seguir al otro en el modo en que se espera a sí mismo y, por consiguiente, me espera a mí. Si esto me resulta inasumible, puedo afirmar contrafácticamente mis propias expectativas frente a las del otro, puesto que las expectativas fácticas del otro no son las que yo necesito para esperarme a mí mismo. En otras palabras, puedo buscar la base primera de mi reacción en las expectativas del otro referidas a mí o en mis expectativas en referencia al otro y puedo, consecuentemente, comportarme o bien aprendiendo, siendo conformista, mostrando y manipulando, o bien normativizando, exigiendo, amonestando, alabando y reprendiendo.

Resulta llamativo que numerosos psicólogos tiendan a considerar la segunda estrategia, la de reafirmar las propias expectativas en relación con los otros, como patológica o como una falta de madurez, esto es, que se inclinen a no considerarlas como equivalentes[23]. Está por ver si esto, ya desde el punto de vista de la estabilización de los sistemas psíquicos, no supone un prejuicio. Lo característico es que el psicólogo piense únicamente en un comportamiento reacio al aprendizaje por parte de alguien que actúa por su cuenta, y no en aquel que elige esa misma estrategia para apoyarse en la moral vigente, en las instituciones y en el derecho. Con

22. El volumen de la carga de decepción depende del sistema que espera y de su entorno (de una manera que no podemos desarrollar aquí); quiere esto decir que depende, por un lado, del realismo de quien se representa las expectativas y, por otro, del número de alternativas. Esta relación, presumiblemente, es evolutivamente variable en el sentido de que las sociedades más ricas en alternativas exigen también modelos de expectativas más abstractos y, por ello, elásticos.

23. Cf. R. D. Laing, H. Phillipson y A. R. Lee, *Interpersonal Perception. A Theory and a Method of Research*, cit., pp. 15 ss. Estos autores indican, por ejemplo, que esta segunda estrategia se engloba en el concepto psicoanalítico de «proyección». Por su parte, O. J. Harvey, D. E. Hunt y H. M. Schroder (*Conceptual Systems and Personality Organization*, Nueva York/Londres, 1961) reconocen en ella un sistema psíquico de elaboración de la vivencia de una complejidad relativamente escasa (véanse, por ejemplo, pp. 34 ss.).

esto se pone de manifiesto que solo las normas sociales transforman el no aprendizaje en una estrategia reconocida, sin riesgos y susceptible de tener éxito; solo las normas sociales despatologizan el no aprendizaje. El sistema psíquico, en las estabilizaciones contrafácticas, precisa el abrigo social.

Podríamos también formular todo esto de la siguiente manera: el sistema social no puede dejar exclusivamente en manos de los sistemas de integración de los sistemas psíquicos la importantísima decisión de aprender o no aprender. Por ejemplo, cuando recibo a una nueva secretaria, me encuentro con que el estilo de mi expectativa y, con ello, también mi decisión entre aprender o no aprender están socialmente regulados de forma previa. En lo que respecta a su apariencia (esperaba una mujer rubia y recibo a una morena), se espera que esté dispuesto al aprendizaje, por lo que no puedo exigir, por ejemplo, que cambie el color de su cabello. En relación a su rendimiento, tengo que esperar sin estar receptivo al aprendizaje, pues no me está permitido adaptar mis expectativas a cualquier nivel de rendimiento que ella haya elegido.

La orientación social se sirve de los mecanismos que ya conocemos. Descansa en la posibilidad de esperar las expectativas (en nuestro ejemplo, la posibilidad de esperar mi expectativa acerca de la secretaria) y en la diferenciación entre las expectativas receptivas al aprendizaje o reacias al mismo. Mi expectativa es objeto de una expectativa reacia al aprendizaje en tanto está, en parte, abierta al aprendizaje y, en parte, es reacia al mismo. Esta estructura muestra que la estabilización de los sistemas psíquicos y sociales remite a unos elementos fundamentales comunes, los cuales, por tanto, no pueden separarse completamente. Solo mediante la construcción de un sistema en un campo de interacción con sentido y esperable es como pueden separarse los sistemas psíquicos y sociales y es solo en relación con estos sistemas como cabe separar la psicología y la sociología[24]. Sin embargo, hay mecanismos elementales de elaboración con sentido de la vivencia que pueden ser utilizados en ambos sistemas y que, por tanto, vistos en abstracto y sin referencia sistémica, no pueden ser caracterizados como psíquicos ni como sociales. Sin referencia a los mecanismos del tipo que hemos citado, la función de las normas no puede concebirse ni dentro de los sistemas sociales ni de los psíquicos[25].

24. En este punto de vista coinciden recientes consideraciones de la teoría de sistemas, las cuales superan la vieja oposición de individuo y sociedad como unidades discretas por naturaleza. El carácter de unidad discreta lo tiene solo el organismo, no el sistema psíquico del hombre. Cf. W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs (N.J.), 1967; véanse, por ejemplo, pp. 44 y 100 ss.

25. Dicho sea esto como prevención frente a la objeción, demasiado esperable, de que el concepto de norma aquí introducido está fundado psicológicamente y resulta, por ello, irrelevante.

4. Enlazando con una propuesta de Johan Galtung[26], podemos denominar las expectativas abiertas al aprendizaje *expectativas cognitivas*, mientras que las expectativas reacias al aprendizaje pueden ser denominadas *expectativas normativas*.

La decisión entre estos dos estilos de expectativa y de comportamiento respecto de las decepciones solo puede ser tomada en una medida limitada, de caso en caso y dependiendo de la situación. Esta decisión, por su parte, sigue reglas y probabilidades internamente determinadas y resulta previsible, en casos importantes, tanto para quien espera como para otros. La decisión entre el aprendizaje y el no aprendizaje es tomada de antemano, por así decir, con vistas a las eventuales decepciones; dicha decisión queda incorporada en la estructura de expectativa y puede ser, por ello, coesperada en la expectativa y coanunciada en el estilo de la expectativa. Se establece de antemano si unas determinadas expectativas van a ser revisadas o no en caso de decepción, y es en virtud de que se establece esto como se está inmediatamente dispuesto a la acción ante una decepción. En general —aunque no siempre— la decisión le viene dada de antemano al individuo a través del sistema social: a través del hecho de que «se» espera normativamente que él deba esperar normativa o cognitivamente.

Como no hay sino estas dos posibilidades de reacción del aprendizaje o no aprendizaje, la distinción puede definirse sin equívocos. Está en la base de la dicotomía, absolutizada ontológicamente, del ser y el deber y confirma su integridad. No existe un tercer tipo aparte de estos dos. Sin embargo, hay un amplio abanico de expectativas fácticas que no se dejan clasificar unívocamente en uno de los dos tipos; se trata de expectativas que, por así decir, dejan abierta la decisión entre el aprendizaje y el no aprendizaje o que se presentan solo de forma vacilante y revisable. Toda decepción, e incluso toda experiencia, llevan de por sí a correcciones en la imagen de la realidad. La vida es la reconstrucción en curso del mundo. Solo las proyecciones de sentido y las autoidentificaciones complejas permiten que se pueda diferenciar entre expectativas normativas y cognitivas de acuerdo a las disposiciones para el aprendizaje específicamente dirigidas. Tanto las investigaciones psicológicas como las sociológicas hablan también a favor de buscar las formas elementales y originarias de la estabilización de expectativas en una combinación de ambos estilos que no se deje alterar por cada decepción pero que, por otro lado, tampoco se cierre a adaptaciones necesarias. El atenerse a una expectativa *puramente* normativa o *puramente* cognitiva corre un alto riesgo, a saber, el de una renuncia *a priori* a otros modos de resolución para situaciones que aún desconocemos. Un riesgo de este tipo se corre con no pocos problemas y no sin aseguraciones específicas. La diferenciación entre expectativas

26. «Expectations and Interaction Processes»: *Inquiry* 2 (1959), 213-234.

cognitivas y normativas, simbolizada por la separación entre ser y deber, parece ser una conquista evolutiva que solo es necesaria y se desarrolla en sociedades relativamente complejas.

En la medida en que una separación entre expectativas cognitivas y normativas puede ser institucionalizada, cabe enlazar con ella especializaciones funcionales relativas a sistemas y a procesos. Para la salvaguardia de las expectativas normativas aparecen desde muy pronto unos roles específicos, los del juez. Estos roles son creados para el caso de que haya decepción y sirven para integrar el mantenimiento e imposición de las expectativas que han sufrido decepción con las posibilidades de consenso que hay en una sociedad. Para las expectativas cognitivas ha faltado, hasta tiempos muy recientes, la correspondiente diferenciación de roles. Con todo, roles intelectuales como los del sabio, el vidente y el maestro tienen una larga historia[27]. Estos roles sirven, sin embargo, con pocas excepciones, para la transmisión del saber recibido y para la explicación de las decepciones, esto es, son esfuerzos por un mantenimiento cuasi normativo de las expectativas. No sacan el máximo provecho del estilo cognitivo de la expectativa, esto es, no procuran facilitar la reestructuración de las expectativas para adaptarse a la realidad. Este desequilibrio en el desarrollo de los roles en la sociedad muestra con toda claridad lo que también puede ser afirmado desde fundamentos psicológicos, a saber, que difícilmente puede aprenderse con motivo de las decepciones. Hay, por tanto, una especie de preferencia natural por las expectativas y resoluciones de decepción normativas. Solo cuando los procesos de aprendizaje pueden organizarse *independientemente de las posibles decepciones*, las expectativas cognitivas se prestan, en la misma medida que las expectativas normativas, a estar bajo la supervisión de los roles diferenciados dinámicamente de modo expreso para ellas. Solo así se pone en marcha la investigación científica y solo así la diferenciación entre expectativas normativas y cognitivas deviene uno de los principios estructurales sostenedores de la sociedad.

Es digno de consideración, por lo demás, que esta diferenciación de los estilos de expectativa, y de los procesos y sistemas parciales subordinados, va acompañada del desarrollo de formas más abstractas de la identificación de expectativas, un desarrollo que viene presupuesto y exigido. Las expectativas vienen orientadas de acuerdo a conceptos y reglas y desde ellos son concretadas según los casos. Encuentran su fundamentación en la consistencia de la conexión de conceptos. Esto permite una cierta negligencia respecto de las repercusiones sociales y de las posibilidades de consenso y apuntala, así, la especificación funcional de los roles que operan sobre (y en) este sistema conceptual. Mientras que al principio de la tradición europea, en la sentencia, muchas veces interpretada, de

27. Cf. F. Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*, Nueva York, 1940.

Anaximandro[28], el orden del mundo aún aparecía como derecho, nos encontramos hoy con que el sistema conceptualmente ordenado del derecho está completamente separado de las teorías científicas que se refieren al mundo tal y como es. La consistencia interna de ambos sistemas conceptuales se consigue mediante la renuncia a la consistencia entre ellos. En esto se refleja el hecho de que las expectativas normativas han recibido, para autoasegurarse, un instrumental distinto del que tienen las expectativas cognitivas.

5. En la estilización normativa de la expectativa se expresa, por consiguiente, la decisión de no aprender. Las normas son *expectativas contrafácticamente estabilizadas*. El caso de la decepción está previsto como posibilidad (uno se sabe en un mundo complejo y contingente), pero queda explicado de antemano como irrelevante para la expectativa. La expectativa (así es como se abrevia la representación de quien espera) se motiva a sí misma y se fundamenta mediante su derecho a ser esperada. Sobre este derecho encuentra su apoyo el mantenimiento de la expectativa en caso de decepción. No puede ponerse al descubierto el auténtico estado de cosas, no puede argumentarse del siguiente modo: yo no puedo aprender, por tanto tú debes actuar o dejar de hacer. En ese caso, la alternativa de que sí aprendiéramos sería demasiado obvia. La pretensión ha de fundarse en sí misma o ha de inferirse de normas más elevadas; en todo caso, el carácter de deber ha de ser mostrado como inmanente. La decisión de no aprender no se debe mostrar como tal.

Esta visión abreviada de la realidad, que obvia la posibilidad de aprender (sin negarla explícitamente), es posibilitada por la reflexividad de la expectativa y su efecto armonizador. Sin embargo, con esto solo no es suficiente. Además de esta posibilidad de esperar expectativas, y aparte de una diferenciación suficiente entre expectativas cognitivas y normativas, deben proporcionarse determinadas ayudas para la explicación y el comportamiento con vistas a los casos de decepción. Quien espera ha de tener ante sí la posibilidad de que, en el caso de que se actúe contra su expectativa, pueda, si no ya hacer que se cumpla, sí por lo menos mantenerla como tal expectativa. Incluso en caso de decepción, la expectativa debe resultar apropiada como elemento de su autoexposición y como base de su comportamiento ulterior. Ante todo, no puede mostrarse sin más como

28. «Allí de donde las cosas tienen su origen, allí también encuentran su declinar de acuerdo a la necesidad. Porque se ofrecen las unas a las otras expiación y penitencia por su injusticia en relación al orden del tiempo». [Traducimos la versión alemana citada por Luhmann]. Cf. a este respecto la interpretación de W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, t. I, Berlín, [3]1954, p. 154, quien pone de relieve esta vinculación entre la *polis* y el cosmos. [*Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid, [11]1990].

un fallo, un error, una ingenuidad culpable, sino que ha de encontrar en el mundo un lugar y una referencia de sentido; este mantenimiento de la propia expectativa debe, por su lado, ser también esperable. De otro modo, quien espera apenas se verá en disposición para confrontar la realidad.

A grandes rasgos, las ayudas requeridas pueden dividirse en dos grupos: las explicaciones de la decepción y los modos de comportamiento —sobre todo, sanciones— que expresan el mantenimiento de la expectativa que ha resultado vulnerada[29]. Toda decepción irrita a la expectativa. La continuación de su validez puede quedar asegurada si cabe explicar la decepción como un acontecimiento que no tiene nada que ver con la expectativa, como algo venido de fuera y que permanece como una excepción. Una posibilidad de tal toma de distancia consiste en remitir la decepción a una intervención de fuerzas sobrenaturales, en concebirla como brujería, como venganza de los muertos o como un castigo divino. Otra explicación apunta al propósito malvado de quienes actúan en contra de la expectativa, esto es, apunta a la culpa. Otras posibilidades más modernas recurren a conceptos pseudocientíficos. Así, la decepción queda referida a los «complejos» del agente, a su posición de clase o a las presiones del sistema. Asimismo, presentaciones estereotipadas de la «burocracia», de los «políticos», de la «juventud actual», de los «capitalistas y los dueños de los monopolios» cumplen una función similar.

Este tipo de explicaciones de la decepción precisa ser tipificado e investigado con mayor precisión. Se distinguen según el horizonte de creencia que presuponen (por ejemplo, la magia, la religión o la ciencia); según la extensión hasta la que, por ejemplo, pueden co-explicar que la decepción justamente me concierne; según la medida en que posibilitan una diferenciación de expectativas cognitivas y normativas; y según la medida en que añaden cargas a quien tiene las expectativas. En el punto II.5 volveremos sobre algunas de estas cuestiones. Aquí nos interesa, por de pronto, lo común a todas estas explicaciones. En todos estos casos, la acción apropiada es apartada de la expectativa y dirigida a causas específicas de la decepción, que son las que dicha acción apropiada debe combatir. La explicación permite un comportamiento que no renuncia a la expectativa y que puede, no obstante, dar cuenta de la decepción, ya sea que el decepcionado trate de desalojar del camino las causas específicas de la decepción, ya sea que experimente estas causas como situadas más allá de su ámbito de influencia y reaccione, por ello, solo con una estructura de resentimiento.

29. Sin que podamos entrar en la cuestión, cabe aclarar que esta diferencia tiene su fundamento en el hecho de que, en relación con la complejidad excesiva del mundo, la vivencia y la acción han de ser diferenciadas según que el rendimiento de reducción sea atribuido al entorno o al sistema.

Sin reacción alguna es imposible arreglárselas. En el mejor de los casos, la decepción puede ser superada de tal manera que el decepcionado se aferre *visiblemente* a su expectativa, mientras le da expresión a la misma con su acción. El peligro se da en dos sentidos: una expectativa que resulta continuamente decepcionada sin que medie una expresión en contra de dicha decepción es una expectativa que se va desvaneciendo. Va siendo olvidada sin que nos demos cuenta, de tal manera que uno acaba por acostumbrarse a la decepción mientras que solo se acuerda a veces de lo que en realidad se había esperado. Este proceso puede ser acelerado, o incluso condensado en un momento dado, cuando hay otros que ven la decepción. En ese instante se espera una decisión acerca del mantenimiento o abandono de la expectativa, decisión que solo convence si se toma de inmediato. Tanto en la dimensión temporal como en la social encontramos presiones, y debemos, con el comportamiento, o bien salir al encuentro de ellas o bien esquivarlas.

Lo exigible es que la reacción manifieste el mantenimiento de la expectativa. No es necesario que se trate de sanciones contra quien transgrede las normas, ni siquiera que sean intentos de moverle al seguimiento de la expectativa. Si se limitara el concepto de norma al de un modo de comportamiento sancionado[30], estaríamos limitándolo a la mera naturaleza y desconoceríamos que el mantenimiento de una expectativa es más importante que su implementación. Existen otras estrategias funcionalmente equivalentes.

Si he quedado con un amigo en un café y no lo encuentro allí, puedo preguntarle al camarero y expresar la norma de mi expectativa a través del tono de mi pregunta, un tono de decepción, enfado e inquietud. Más tarde, puedo hacerle reproches, pero puedo también aceptar una disculpa o ponerla en su boca, lo que presupone que mi expectativa estaba justificada[31]. Puedo quedarme en el café y esperar indefinidamente para mostrar el significado de la norma con la grandeza de mi sacrificio, pero también puedo marcharme enseguida y dejar que quien se retrasa cargue con su falta. Hay suficientes posibilidades para darle a la vieja norma una nueva expresión adecuada a la nueva situación. Hay, así, técnicas para divulgar y dar noticia de la decepción que ha tenido lugar; hay técnicas de aumento (hasta llegar al escándalo) de la resonancia y para incremen-

30. Es lo que se plantea habitualmente, si no teóricamente, sí por razones metódicas. Cf., por ejemplo, T. Geiger, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Neuwied-Berlín, ^{2}1964, espec. pp. 68 ss.; R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*, Colonia/Opladen, ^{4}1964, espec. pp. 28 ss.; H. Popitz, «Soziale Normen»: *Europäisches Archiv für Soziologie* 2 (1961), 185-198, espec. pp. 193 ss.; G. Spittler, *Norm und Sanktion. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus*, Olten/Friburgo d.B., 1967, pp. 19 ss.

31. Cf. M. B. Scott y S. M. Lyman, «Accounts»: *American Sociological Review* 33 (1968), 46-62.

tar el disfrute que produce dicha resonancia (si no de la norma, sí del escándalo); hay técnicas para reclamar el cumplimiento de la norma o para aceptar con tacto las disculpas; hay técnicas de automutilación y de perseverancia en el sufrimiento, así como técnicas de incremento del daño y de disfrute del daño. Hay suficientes posibilidades de dar expresión adecuada a la vieja norma en la nueva situación, de tal manera que cada cual pueda elegir una estrategia que le sea posible.

En suma, en la vida cotidiana se emplea un rico elenco de explicaciones de la decepción y de modos de reaccionar. Esta riqueza ofrece oportunidades a innumerables proyecciones de normas. Se corresponde, así, con el estilo de expectativa, en gran medida impregnado de normas, propio del comportamiento cotidiano. Este estilo, por su parte, es indispensable, pues la personalidad humana depende en gran medida de la estabilización normativa de su rendimiento selectivo. Ya aquí se muestra la estrecha relación entre el sentido de la norma y la resolución de la decepción. De otra manera, no hay modo alguno de obtener ni consistencia ni ausencia de conflictos ni siquiera especificación funcional de un conjunto de normas. Estos rendimientos superiores solo se alcanzan mediante la especificación de cómo se resuelve la decepción.

Con esto, se nos presentan nuevas exigencias a las normas sociales de las que no se puede ya rendir cuenta satisfactoriamente desde la perspectiva que hemos mantenido hasta ahora —esto es, con la pregunta por la estabilización de las expectativas de comportamiento de los individuos—. Los ingredientes del deber son, pues, los siguientes: el comportamiento selectivo frente a la complejidad, la expectativa de expectativas, la diferenciación entre las expectativas cognitivas y normativas junto con las estructuras y procesos necesarios para su estabilización, así como la provisión y coexpectativa de modos de explicación y explicaciones de la decepción satisfactorios. Todo esto resulta ya bastante complicado. Ahora hemos de observar el conjunto del sistema cuando las expectativas de comportamiento son estabilizadas *aunque las expectativas de A no sean las expectativas de B.*

II

1. Si se acepta que la expectativa de estilo normativo es un rendimiento necesario en la vida, hemos de abandonar igualmente la esperanza de una unificación social de la vivencia normativa. Las normas no encajan por sí mismas en unos modelos ya integrados y consistentes. La necesidad es demasiado grande y las situaciones son demasiado variadas y cambiantes como para que pueda darse una integración en este nivel del comportamiento cotidiano en el mundo de la vida. Ya en sociedades

menos complejas está excluido que todos sus participantes normativicen las mismas expectativas. *A fortiori*, cualquier desarrollo ulterior depende de que la sociedad admita una suficiente diversidad de expectativas normativas y que las posibilite estructuralmente (por ejemplo, a través de la diferenciación social). De esta manera, seguirá dándose una y otra vez que la norma de uno se convierte en la decepción de otro. Las normativizaciones entran en conflicto y con ello surge un problema nuevo, «de nivel superior»: el problema de la *doble decepción*.

Para considerar este problema, hemos de situarnos, en primer lugar, en un punto de vista neutral y prescindir de la óptica de la moral dominante o del derecho (puesto que estos sistemas de normas son ya aspectos de la solución del problema). Toda proyección normativa ha de ser considerada sociológicamente, aunque vaya en contra de las representaciones dominantes[32]. Es cierto que hay un ámbito del puro desviarse, que se ve a sí mismo como carente de normas y que ajusta sus expectativas al orden normativo vigente y a sus mecanismos desde un punto de vista exclusivamente cognitivo. Sin embargo, para comunicarse, el transgresor también comienza a razonar y a desarrollar sus propias normas, porque de otro modo no podría afirmar su identidad y no podría presentarse a sí mismo[33]. Hasta un ladrón que admita que no se debe robar proyectará sus propias normas, referidas al juicio de las circunstancias de su caso y referidas a la pena. Así pues, las decepciones no solo tienen lugar en lo que toca al orden vigente, sino también para quien las transgrede. Los jóvenes perturban el orden porque este orden les perturba a ellos (Schelsky). Por ambas partes, las decepciones han de ser superadas y resueltas, y para ello uno de los lados no puede actuar sin referencia al otro. El ya complejo aparato de estabilización normativa ha de ser considerado por partida doble y desde la perspectiva de una limitación mutua. Y la pregunta es cómo, a quién y según qué proporciones el sistema social pone a disposición ayudas para la normativización y la resolución de decepciones.

32. Esta concepción, que al mismo tiempo ha de relativizar el concepto del desviarse respecto de una expectativa normativa de comportamiento (sea del tipo que sea), parece estar imponiéndose. Cf., por ejemplo, R. K. Merton, «Social Problems and Sociological Theory», en R. K. Merton y R. A. Nisbet (eds.), *Contemporary Social Problems and Social Disorganization*, Nueva York/Burlingame, 1961, pp. 697-737 (espec. pp. 731 ss.).

33. Para esta cuestión, es recomendable A. L. Epstein, *Juridical Techniques and Juridical Process. A Study in African Customary Law*, Manchester, 1954. Cf. también G. Spittler, *Norm und Sanktion. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus*, cit., pp. 117 ss. En la medida en que se conforman grupos mayores con similares intereses relativos al desviarse, pueden constituirse también roles especiales para razonar el desvío. Cf., a este respecto, H. S. Becker, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York/Londres, 1963, *passim*, por ejemplo, pp. 38 s.

2. El problema de la doble decepción es un problema de la integración social, para cuya solución se recurre a normas, las cuales, sin embargo, por sí solas, no son suficientes. Las normas que previenen decepciones mutuas, o que deben atenuarlas y resolverlas, pueden ser, a su vez, tan solo normas que experimenten y provoquen decepciones. Estas normas no pueden arreglar ese problema que se funda en el estilo normativo de la expectativa mediante ese mismo estilo normativo (por ejemplo, conduciéndose como normas de un rango más alto). La función integradora del derecho no puede localizarse en su normatividad, en su cualidad de deber, puesto que dicha cualidad está primariamente al servicio de la estabilización temporal y no social de la expectativa. La cualidad de deber nos proporciona duración, no consenso.

Ante divergencias sociales referidas a la expectativa normativa, solo puede esperarse una solución de parte de aquellos mecanismos cuyo centro funcional de gravedad está en la dimensión social (y no en la temporal). En lo que sigue, queremos aprehender estos mecanismos bajo la designación de *institucionalización* de las expectativas de comportamiento y, en primer lugar, explicar brevemente su funcionamiento para luego considerar cómo cabe vincularlas con las estabilizaciones normativas.

Si pretendiéramos apelar sin más al consenso para lograr la integración social, nos encontraríamos ante una «solución del problema» meramente tautológica. El problema viene dado porque no puede crearse consenso entre los agentes a propósito de cada uno de los temas de las expectativas. En los sistemas sociales, el consenso fáctico (entendiendo por ello la vivencia al mismo tiempo y en el mismo sentido) es escaso y apenas incrementable, puesto que la capacidad del individuo para la tematización consciente tiene unos límites estrechos. Así pues, a través de la institucionalización no es posible ampliar en lo esencial el consenso fáctico, sino tan solo sacar mayor provecho del mismo, plantearlo en temas sociales importantes, resguardar ámbitos en los que haya disposición para el consenso y, cuando sea necesario, hacer del consenso algo susceptible de ser provocado en caso de necesidad y, en especial, hacer del consenso algo que quepa esperar. La función de las instituciones estriba en la economía del consenso, y el ahorro viene dado, sobre todo, por el hecho de que el consenso queda asumido de entrada en la expectativa, funciona en virtud de la suposición y, por tanto, normalmente no es necesario cuestionarlo.

El mecanismo de esta solución arranca donde tiene su origen el problema, a saber, en la capacidad limitada de atención. Toda interacción social exige la elección de determinados temas para la común atención y comunicación y toda elección implica siempre, en virtud de su estructura de sentido, más de lo que puede ser explicitado. Para actuar con sentido, ha de presuponerse una definición aceptada de la situación y han de asignarse sus roles a cada uno de los demás participantes. Todos

tienen al principio la libertad de protestar pero ninguno puede, si quiere participar en la interacción, protestar interminablemente contra todo lo implícito. No le queda otra más que la protesta general, la ruptura de la relación o entrar en el juego sobre la base del consenso presupuesto. La continuación y afianzamiento de la participación lleva, se quiera o no, a la manifestación del consenso generalmente compartido, a la implicación en virtud del estar los unos junto a los otros. Esta implicación, en sistemas mayores y de más larga duración, lleva a la implicación de terceros, a los espectadores, a «cualquiera». El vínculo que establece no es específico, sino general, por lo que es difícilmente diluible.

Las expectativas de comportamiento institucionalizadas no precisan necesariamente conformar un estilo decididamente normativo y mucho menos necesitan la cobertura de sanciones[34]. Se estabilizan a través de la ausencia de alternativas y la consiguiente distribución de cargas en el comportamiento y de riesgos. Quien pretenda oponerse a las expectativas institucionalizadas, se encontrará con el gran peso de una evidencia que viene presupuesta. Provisionalmente, deberá contrariar las expectativas aceptadas y que los demás ya habían admitido, atacando, por tanto, la presentación que ellos se hacen de sí mismos. A él le corresponde la carga de la iniciativa, de la verbalización y de la explicación. Ha de procurar, por tanto, que el consenso vivido inadvertidamente sea sustituido por un consenso compartido. Su acción llama la atención y está casi inevitablemente vinculada con exigencias de liderazgo. La acción se le atribuye personalmente a él y puede hundirlo si fracasa. El riesgo es alto, con frecuencia desalentadoramente alto. Esta alternativa entre permanecer invisible y oculto o arriesgarse y dar un paso adelante es característica del ámbito de motivos propio de las expectativas de comportamiento institucionalizadas. No impide todo desvío y renovación, pues incluso los puede motivar mediante el atractivo de lo peligroso y de lo personal; no obstante, estructura unívocamente las oportunidades de comunicación en el sentido fijado por la institución y únicamente deja espacio para el cambio allí donde se sugieren exigencias de adaptación convincentes.

3. Las expectativas de comportamiento institucionalizadas por esta vía pueden permanecer ambiguas en lo que toca a su estilo normativo o cognitivo. No son concebidas en primer término como referidas al caso de la decepción. Las decepciones no son co-esperadas, su continuidad no es sentida como problemática. Su estabilidad no descansa en una cualidad de deber que es co-vivida como tal, sino en una evidencia sobrentendida que carece de alternativas.

34. Para sociedades simples, cf. S. F. Nadel, «Social Control and Self-Regulation»: *Social Forces* 31 (1953), 265-273.

En la bibliografía etnológica y de la sociología del derecho, este orden de expectativas es caracterizado muchas veces como una contraposición entre hábito, uso, costumbre o *custom* y las normas apoyadas por sanciones[35]. Esta distinción es, con todo, aún demasiado rígida. Nos obliga a aceptar que otras sociedades más antiguas no tenían derecho[36] y que apenas les estaba permitido justificar los mecanismos de la estabilización de expectativas, que aún hoy nos proporcionan el soporte de la convivencia cotidiana. Investigaciones sociológicas más recientes han iluminado y mostrado con mayor precisión todos aquellos acuerdos cotidianos tomados de antemano y que resultan evidentes, acuerdos que presumiblemente constituyen también importantes fuentes del derecho en sociedades más simples[37]. En los resultados que nos presentan podemos ver, ante todo, junto a una difusa inmovilidad y una defectuosa separación de los componentes normativos y cognitivos de la expectativa, una fallida preparación para el caso de una decepción. Esto viene señalado desde dos puntos de vista: 1) en la fallida especificación y tipificación de los desvíos: no se prestan a ser clasificados según alternativas o modelos de comportamiento como los del robo, el adulterio o la estafa, por lo que no pueden ser reconocidos en el sentido dado por estos modelos; y 2) en la tendencia a no tomar en serio el comportamiento desviado, a no asimilarlo en nuestro conocimiento, a interpretarlo como involuntario o, en casos extremos, como signo de una enfermedad mental. Ambas características tienen como consecuencia que quien se desvía, si entra en escena, no pueda ser integrado dentro de una perspectiva con sentido y no se le pueda entender, sino que haya de ser puesto fuera de circulación. Si alguien, por ejemplo, se muestra siempre ocioso y sin asunto alguno que le ocupe, si en las conversaciones mantiene una distancia corporal demasiado grande o demasiado pequeña o si, cuando le preguntan por la hora, responde «está lloviendo», entonces no podrá confiarse que de él venga nin-

35. Cf. W. G. Summer, *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*, Boston, 1906; F. Tönnies, *Die Sitte*, Fráncfort, 1909; M. Weber, *Rechtssoziologie*, Neuwied, 1960, pp. 63 ss.; R. König «Das Recht im Zusammenhang der sozialen Normensysteme», en E. E. Hirsch y M. Rehbinder (eds.), *Studien und Materialen zur Rechtssoziologie*, n.° espec. 11 de *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie*, Colonia/Opladen, 1967, pp. 36-53.

36. A esto se ve llevado también M. Gluckman, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, 1955, espec. pp. 261 ss. Cf. también S. F. Nadel, «Reason and Unreason in African Law»: *Africa* 26 (1956), 160-173, espec. pp. 161 s.

37. Cf. E. Goffman, *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, Nueva York/Londres, 1963; H. Garfinkel, «A Conception of, and Experiments with, 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions», en O. J. Harvey (ed.), *Motivation and Social Interaction. Cognitive Determinants*, Nueva York, 1963, pp. 187-238; Íd., «Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities»: *Social Problems* (1964), 225-250; T. J. Scheff, *Being Mentally Ill. A Sociological Theory*, Chicago, 1966.

gún comportamiento susceptible de ser esperado. Esta persona queda, pues, etiquetada de modo correspondiente. Esta reacción se parece a la que sigue a las vulneraciones a la verdad: quien así se comporta pierde la característica de sujeto relevante en la convivencia y pierde su carácter de *partenaire* en los roles normales[38]. Así pues, el desviarse no es propiamente sancionado, no es combatido en todo momento con los medios proporcionados por la motivación, los cuales deberían llevar de nuevo al desviado por el recto camino; al contrario, el desviarse queda *estabilizado como tal desviarse* desde un punto de vista cognitivo y desde la perspectiva del comportamiento, y es en tanto tal desviarse como se lo hace esperable. Quien se desvía tiene su propio rol desviado y en él se lo mantiene[39].

Esta resolución de la decepción solo puede ser utilizable mientras el desviarse sea escaso y carente de sentido. Está claro que solo las sociedades muy simples o sistemas sociales muy pequeños en el seno de sociedades más complejas pueden conformarse con estos mecanismos de integración. Tan pronto como se conforme un orden de roles más diferenciado, será mayor el número de alternativas experimentables, y mayores las posibilidades de la decepción. Las estructuras de la expectativa han de adaptarse, pues, a riesgos mayores. La firmeza de las expectativas frente a las decepciones ha de quedar asegurada. El estilo normativo de la expectativa determinado para ello entra entonces en escena (siendo él mismo, como sabemos, un complejo encaje de mecanismos) y se le da expresión con el lenguaje. El mecanismo de la institucionalización ya no puede limitarse ahora a recurrir a las expectativas que este alberga en sí, sino que ha de recurrir también a unas normas especiales, lo cual supone una actuación paradójica e inverosímil, pues la evidencia de las instituciones, derivada de la ausencia de alternativas, colisiona con la posibilidad del comportamiento desviado que salta a la vista. ¿Cómo es posible que se institucionalicen las proyecciones precarias? ¿Cómo es posible que lo no evidente aparezca como tal[40]? La búsqueda de una respuesta a estas preguntas nos lleva a las raíces del derecho.

38. Un indicio notable de todo esto es el hecho de que las sociedades más simples e incluso las avanzadas sociedades clásicas de Asia y Europa no podían separar las cuestiones relativas al derecho y a la verdad, o solo podían hacerlo en el sentido de que el derecho sea considerado como un ámbito específico de la verdad del cosmos, esto es, como un ente. Solo la especificación del criterio de verdad en el desarrollo científico de la Modernidad permitió que se efectuara definitivamente esta división y posibilitó, con ello, la plena positivización del derecho.

39. En nuestros días, son típicos los roles del enfermo mental o del raro. No obstante, también se puede etiquetar con roles relativos a la edad, a saber, los del niño o del anciano. Un buen ejemplo de esto lo encontramos en G. Spittler, *Norm und Sanktion. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus*, cit., pp. 115 s.

40. En la teoría sociológica de Talcott Parsons, la solución a este problema de las postulaciones se presupone resuelto. Los conceptos de norma e institución se convierten

4. Un elemento esencial para la solución de este problema parece residir en la progresiva diferenciación dinámica de roles particulares para la administración de justicia. Este logro evolutivo no ha de ser considerado solo desde el estricto y moderno aspecto de la impartición de justicia[41]. Su función primaria estriba en asegurar la expectativa —con ocasión de decepciones— mediante una vinculación de mecanismos normativos e institucionalizadores. En todo ello, puede faltar en absoluto una violencia de la ejecución o incluso una violencia de la decisión.

Solo se aprehende esta efectuación cuando se ven por separado desde el principio los mecanismos normativos y los institucionalizadores. La vinculación entre ambos exige una limitación recíproca, una especificación selectiva de los procesos que la normativización institucionalizada puede efectuar. Los mecanismos elementales, por tanto, deben ser en parte desactivados y en parte reconfigurados. Los mecanismos institucionalizadores se ven ahora en la necesidad de producir expectativas normativas y resistentes a la decepción. Estas expectativas, a su vez, deben ser objetivadas y abstraídas con vistas a la diferenciación de los procesos institucionalizadores en roles para el juez y para las partes en conflicto.

La institucionalización de las expectativas normativas no puede sin más dejarse a merced del acontecer de la situación y a merced de los espectadores, de los terceros presentes alrededor o del «uno cualquiera». Esto es así aunque, en los procesos legales de las sociedades simples, el espectador todavía ostenta un significado esencial y frecuentemente decisivo, fortaleciendo con su presencia el aspecto institucional del acontecimiento del derecho. De manera creciente, se espera exclusivamente del juez el consenso relevante y el juicio que sirve de medida; son los jueces quienes verbalizan lo que institucionalmente se quiere decir y se pretende, y son ellos igualmente quienes atraen hacia sí aquella acción reactiva y expresiva que saca a la norma de la decepción y que simboliza la continuidad de su validez. Esta vinculación se muestra tan ventajosa que crecientemente atrae hacia sí también el control de las sanciones. La sentencia del juez es, pues, la norma, cuya aprobación es es-

en significados casi idénticos. Si partimos de esta base, entonces perderemos de vista el problema dado por el hecho de que los mecanismos elementales de la estabilización temporal y social no son coherentes desde un principio. Me parece que la razón para esta confusión reside en que el problema del cambio estructural y del conflicto social no está contemplado en el punto de partida teórico de Parsons, sino que ha de ser incluido posteriormente, por lo que en ese momento su «procedencia» ya no resulta comprensible.

41. Contra esto nos previene, principalmente, la bibliografía de la etnología del derecho. *Cf.*, por ejemplo, M. G. Smith, «The Sociological Framework of Law», en H. Kuper y L. Kuper (eds.), *African Law. Adaptation and Development*, Berkeley/Los Ángeles, 1965, pp. 25-48 (espec. pp. 38 ss.). Una buena panorámica de los distintos estadios de la diferenciación de roles relativos a la administración de justicia es la facilitada por E. Adamson Hoebel, *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*, Cambridge (Mass.), 1954.

perada por quienes no toman parte y a la cual las partes en conflicto han de ajustarse. Sus propias estrategias de resolución de la decepción quedan, correspondientemente, limitadas o sustituidas por una nueva posibilidad: la exposición ante los tribunales del derecho que les asiste.

De aquí se siguen nuevos requisitos de la institucionalización. Estos han de referirse a los roles y competencias del juez así como al procedimiento[42]. El acontecimiento del derecho ha de realizarse por unas vías institucionalmente esperables. El riesgo de la propia proyección de normas queda redefinido como un riesgo del procedimiento. El procedimiento, en estos casos, puede ser asemejado a un sistema de casos institucionalizados que llevan a una decisión en el proceso[43]. Las mismas normas pueden ser, a su vez, abstraídas de la zona de riesgo y formuladas de tal modo que tengan valor objetivo. Estas normas han de ser simultáneamente norma de decisión para el juez y norma de conducta para las partes (también esto fuerza a la abstracción) y han de simbolizar la permanencia que se sustrae al hecho de estar a disposición en la disputa.

5. Que unos dispositivos evolutivamente exitosos como estos nos proporcionen unas soluciones nítidas a los problemas es algo que apenas cabe esperar. Lo que ellos efectúan ilumina, si prestamos atención, cuáles son los problemas que generan y el modo en que estabilizan sus consecuencias disfuncionales, tratando con ellas y suavizándolas.

Una de estas consecuencias es la restricción y reordenación de las posibles explicaciones de la decepción. Si hemos de asumir con todas las consecuencias la institucionalización de las normas, entonces han de eliminarse todas las explicaciones que estabilizan la presencia de quien decepciona explicando que se trata de un desviado, por ejemplo de un enfermo mental, cuya conducta queda declarada como involuntaria y no influenciable, asignándosele un rol correspondiente. Es indicativo de esto último el que, ya en sociedades simples, los medios de explicación mágicos y universales, que hablan de la posesión por espíritus malignos o de la hechicería, no pueden ser empleados cuando se trata de determinadas infracciones entre miembros de la misma tribu, las cuales, al contrario, han de ser combatidas y, si es posible, eliminadas[44]. Por esta misma razón, las explicaciones científicas de la conducta desviada topan, en los ordenamientos legales modernos, con unos límites infranqueables, y ello aunque

42. Cf. P. Bohannan, «The Differing Realms of the Law»: *American Anthropologist* 67/6 (1965), parte 2, pp. 33-42. Este autor se refiere a la *reinstitutionalization* exitosa o a la *double institutionalization*.

43. Puede encontrarse un impresionante material en H. Siegel, «Die Gefahr vor Gericht und im Rechtsgang»: *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 51 (1865), 120-172.

44. Cf., por ejemplo, M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955, p. 85.

no suponga por principio dificultad alguna el que todo comportamiento sea referido a causas sociales o a causas psíquicas no disponibles para el agente. La explicación científica podría ser tan universalmente practicable como la explicación que apela a la brujería; sin embargo, está normativamente excluida para determinadas decepciones[45]. Estas explicaciones pueden bastar para las infracciones a expectativas cognitivas o a expectativas muy elementales. Para las expectativas normativamente institucionalizadas, empero, debe ser institucionalizada una explicación de la decepción en gran medida ficticia, a saber: la de la culpa individual.

La concepción de la culpa individual es una conquista bastante tardía en el desarrollo de la sociedad y esto es así porque dicha concepción presupone una moral en concordancia con la angustia individualizada y muy generalizada; y presupone asimismo una estructura de la sociedad relativamente rica en alternativas de conducta. Así, por ejemplo, en la tragedia griega puede encontrarse una necesidad no expresa de individualizar la culpa por detrás de la apariencia de una desgracia sentida como absurda, pero no aún la institución misma. Y con todo, al mismo tiempo, queda claro en este ejemplo qué es lo que está en juego. La ventaja tantas veces mencionada, y que es tenida por un avance en la historia del derecho penal, a saber, la ventaja de un punto de referencia para unos medios motivacionales de mayor calidad y para una atribución, más precisa, de la acción a un estado «interno», constituye solo la mitología de la culpa y no su función. La función de la culpa es posibilitar la redención. La culpa es una explicación de la decepción que permite aislar el acontecimiento decepcionante y no verlo como un desastre imprevisible que ha de continuar y que se prolonga a los hijos y a los nietos[46]. En la medida en que la culpa sirve de medida del castigo, le pone, al mismo tiempo, un final a las consecuencias de la acción, al menos un final «oficial», a partir del cual la discriminación no tiene justificación normativa alguna[47]. Al culpable se le aplican unas sanciones y, sin embargo, no es excluido del ámbito de expectativa de la norma. La diferenciación entre estructuras de expectativa normativas y cognitivas nos muestra, pues, que una forma de tratar con el infractor «científicamen-



45. Cf. V. Aubert, «Legal Justice and Mental Health»: *Psychiatry* 21 (1958), 101-113; reimpr. en Íd., *The Hidden Society*, Totowa (N.J.), 1965.

46. Hasta qué punto esta antigua interpretación estaba arraigada en las estructuras de sociedades más simples y era imposible de rechazar en ellas, nos lo muestra S. F. Nadel, «Social Control and Self-Regulation»: *Social Forces* 31 (1953), 265-273.

47. Las dificultades que la realización efectiva de esta finalización comporta permiten conjeturar cuáles fueron los obstáculos que la concepción e institucionalización de la culpa individual debe haber encontrado en las sociedades antiguas. Esto es asimismo un ejemplo de una conquista evolutiva de la que resulta inverosímil que partiera de un punto de partida ya dado.

te concebida» y pensada de cara a sus efectos debía manejar unas representaciones del tiempo y de la reacción muy distintas a las que emplea el juicio «legítimo» según la culpa.

6. Junto a la reestructuración de las explicaciones de la decepción, entran en escena cambios en el ámbito de las resoluciones de la decepción, sobre todo en lo referente a la diferenciación entre aprendizaje y no aprendizaje. Habíamos visto ya que ningún mecanismo normativo puede excluir las decepciones. En el procedimiento judicial, estos mecanismos recaen sobre quien pierde en el litigio. Este ha de aceptar el dictamen. Habitualmente, este efecto es esperado en virtud de la institucionalización del procedimiento mismo, del reconocimiento de su legitimidad y, para mayor seguridad, del poder coactivo de una instancia inequívocamente superior. Mirado con mayor detenimiento, sin embargo, se advierte que la propia ejecución, hecha a medida del caso singular, viene producida en el procedimiento mismo, a saber, mediante el modo en que se diferencian las expectativas normativas y cognitivas, esto es, las diferentes formas de resolución de la decepción[48].

Aunque el litigio es, en su raíz, un conflicto de expectativas normativas —y, con ello, también un conflicto sobre expectativas de expectativas normativas*, esto es, un conflicto sobre el derecho al conflicto—, los jueces manifiestan poca comprensión hacia este tipo de vivencia. Su función es la de transformar, mediante una intencionada incomprensión de las partes, el conflicto en disenso, es decir, convertir el conflicto en una mera divergencia cognitiva[49]. Como mínimo, los contendientes han de comportarse ante el juez con un estilo cognitivo, han de mostrarse razonables y dispuestos al aprendizaje (aunque lo hagan sin convencimiento), han de reconocerse mutuamente en sus roles y han de obrar como si se tratara solo de un «conocimiento» correcto de los hechos y de las normas legales. Su sentimiento de haber sido perturbados en su sentido de la justicia no queda expresado explícitamente o solo como perturbación del procedimiento. De esta manera, el procedimiento sirve de mecanismo para resolver conflictos. Este se encuentra construido casi isomórficamente respecto del conflicto original[50]: todos los temas del conflicto

48. Para ver esto en detalle, cf. N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Fráncfort d.M., 1983.

* En alemán es *normative Erwartungserwartungen*, que indica sin ambigüedad que lo normativo es la *expectativa de expectativa* (y no que se trata de una expectativa *de expectativa normativa*). Al traducir al castellano se presenta una ambigüedad que solo podría obviarse mediante una larga paráfrasis que preferimos evitar (*N. del T.*).

49. También aquí cf. V. Aubert, *The Hidden Society*, cit., 1965, pp. 98 ss.

50. Para el isomorfismo de los mecanismos de resolución de conflictos, cf. J. Galtung, «Institutionalized Conflict Resolution»: *Journal of Peace Research* (1965), pp. 348-397, espec. pp. 356 ss.

son presentados, examinados y, con sumo cuidado, imperceptiblemente estilizados y transformados desde un estilo normativo a otro cognitivo. Al final, se toma una decisión. El ganador está autorizado a considerar el conocimiento como afirmación de su norma y no tiene motivo alguno de meditar acerca del modo en el que se le ha dado la razón. El perdedor queda instado a hacer efectiva la disposición al aprendizaje que había manifestado; su visión de las cosas, que ha resultado fallida, queda sustituida por una sentencia. Para el tercero, que no había tomado parte en la disputa, está claro quién debe aprender y quién no.

Sin duda, las condiciones para el aprendizaje en el procedimiento son bastante desfavorables, puesto que resulta difícil aprender en determinadas situaciones decepcionantes. El aprendizaje solo es llevado a cabo en el sistema social si se le priva a quien ha sido decepcionado de la posibilidad de encontrar compañeros y apoyo para seguir afirmando su norma. La manera en que este efectúe el aprendizaje en el plano psíquico es algo que queda de su cuenta. En consecuencia, surge la pregunta de si puede haber, en el ámbito de las expectativas normativas, también un aprendizaje libre de decepciones.

Ante todo ha de hacerse notar lo paradójica que es esta pretensión y lo improbable del rendimiento exigido. La expectativa normativa expresa de por sí la decisión de no aprender, y ahora resulta que esta misma actitud debe ser aprendida y, en caso necesario, debe ser reaprendida y modificada sin escándalo a causa de las decepciones. Solo las sociedades muy complejas pueden construir unas instituciones tan inverosímiles, solo ellas pueden distanciar el proceso de aprendizaje y el mantenimiento normativo de las expectativas en caso de decepción en tal medida que estos no interfieran entre sí. La solución estriba en la positivización del derecho, una conquista evolutiva que, tras numerosos intentos anteriores, solo se hizo plenamente efectiva en las modernas sociedades industriales.

El derecho positivo es hoy concebido como un sistema de normas que se lleva a cabo a través de la decisión y que puede ser cambiado a través de la decisión. En los procesos decisorios en que se imparte justicia tiene lugar un aprendizaje en principio cognitivamente orientado, estructurado sobre intereses pero apenas sobre normas, que adapta el derecho a la evolución de la sociedad. De manera análoga, los que se hallan afectados por el derecho deben aprender las modificaciones legales en curso, ya sea que les decepcionen o no. Se les exige una predisposición primariamente cognitiva respecto del derecho, la cual puede modificarse en función de determinadas señales. La cuestión es que la alta variabilidad estructural ha de hacerse efectivamente real, lo que constituye una exigencia indispensable del ensamblaje de normas en sociedades altamente complejas. Las consecuencias de esto son una gran necesidad de seguridad por parte del individuo, que ha de quedar cubierta mediante

garantías referidas al derecho, así como con el desconocimiento como actitud normal respecto del derecho, y una notable trivialización de los aspectos «meramente» legales de la vida en común, aspectos que apartamos de nuestros sentimientos, de nuestra autopresentación y de nuestra identidad personal[51].

Hoy puede verse que un orden como este solo puede estabilizarse bajo unas previas condiciones socioestructurales que, a su vez, conllevan numerosos presupuestos. No ha de pasarse por alto en todo esto que solo una parte muy pequeña de la expectativa normativa toma esta forma del derecho positivo. En la interacción cotidiana siguen funcionando los mecanismos elementales de la formación de expectativas. Estos siguen dando lugar, como antes, a numerosas expectativas que no son ni cognitivas ni normativas y que implican pocos riesgos, pues el desviarse carece de sentido y ocurre rara vez. Se trata de expectativas que conciernen al reconocimiento y la atención de las fronteras de los sistemas sociales, y atañen a la atribución de acciones a causas o de efectos a acciones. Se trata también de expectativas acerca de cómo orientarse apropiadamente con respecto a las expectativas o expectativas de expectativas; de expectativas acerca de cuál debe ser la distancia corporal correcta en las conversaciones, sobre un mínimo de atención al tema común en situaciones sociales o acerca de la diferencia que, para el comportamiento, marca el que uno sea visto o no. En este ámbito hay órdenes permanentes y en gran medida inexplorados. Casi podría decirse que un derecho natural. Y posiblemente, podríamos reencontrar aquí los fundamentos del derecho positivo, que se creía perdidos. No como una superestructura normativa, que regula y delimita lo que debe valer como derecho positivo, sino, más bien, como una infraestructura, segura en cuanto a las expectativas, que nos capacita para soportar el derecho positivo.

51. Sobre la trivialización como estrategia adaptativa en entornos turbulentos cf. F. E. Émery, «The Next Thirty Years. Concepts, Methods of Anticipations»: *Human Relations* 20 (1967), 199-237.

3

SOCIOLOGÍA DE LA MORAL

Toda ciencia que se ocupe de los temas de la moral se encuentra hoy ante la cuestión de si ella misma ha de someterse o no a las normas morales; de si ha de unirse al coro que alaba lo bueno y condena lo malo, ya lo haga como voz cantante, ya sea haciendo de contrapunto, o de si no debe concebirse un rendimiento cognoscitivo libre de moral, para el que la moral es un objeto como cualquier otro. Esta cuestión es el centro de atención de las consideraciones que siguen.

Como indican las contribuciones de este volumen*, la pregunta puede tener diversas respuestas. Ya la formulación más precisa de la pregunta contiene decisiones previas acerca de la respuesta. El concepto de moral dispone ya en una dirección u otra. Así si la moral es un complejo de normas o valores de un tipo específico, entonces resulta obvio argumentar lo siguiente: la penetración comprensiva del fundamento de la validez de estas normas o valores lleva forzosamente a reconocer dicha validez; pues precisamente no es posible que se penetre comprensivamente de entrada la validez pero que luego no se la reconozca; uno no puede sustraerse a su propia penetración comprensiva; quien así obrara, lo haría en contra de su mejor entender. O bien: quien habla sobre cuestiones morales, está ya siempre comprometido con la moral, pues el lenguaje siempre implica estas dos cosas: la descripción y la toma de postura, tanto en el ámbito teórico como en el del objeto[1].

Frente a ello cabría decir, sin embargo, que el tratamiento específicamente científico de la moral exige ese tipo de distancia, puesto que

* N. Luhmann y S. H. Pfürtner (eds.), *Theorietechnik und Moral*, Fráncfort d.M., 1978 (*N. del T.*).

1. Es con este argumento con el que Friedrich Kaulbach critica los esfuerzos del análisis del lenguaje en pos de una teoría de la moral libre de posiciones morales. Cf. Íd., *Ethik und Metaethik: Darstellung und Kritik metaethischer Argumente*, Darmstadt, 1974.

las normas y valores morales deberían quedar referidos a otras variables y solo serían científicamente relevantes en esta relación. La obtención de todos los frutos de la capacidad de resolución y recombinación de la nueva ciencia, el aprovechamiento de su capacidad para sintetizar materiales conceptuales y empíricos muy heterogéneos y, en particular, su técnica de correlación, presuponen que se prescinda de una preselección moral de relevancias y resultados; y presuponen que se prescinda completamente de la moral porque ella es —así se afirma— demasiado infecciosa para un tratamiento científico que aísla los problemas. El interés científico, por tanto, se dirigiría siempre a la facticidad de la moral y a su posición en el encaje de las variables del sistema de la sociedad. La manera en la que el moralista se representa la moral es únicamente un momento de esta facticidad. Asimismo, en términos puramente pragmáticos, cabría argumentar que si ya la mera teoría de la moral puede servir para juzgar o condenar a su autor, entonces es mejor prescindir de ponerla por escrito. Como es sabido, Descartes extrajo esta consecuencia.

Un conflicto así sobre los fundamentos permite fácilmente que se medie en él[2] si se le da la razón a los dos puntos de vista, si se los deja estar el uno junto al otro mientras, en todo caso, se lamenta, una vez más, el «pluralismo» de nuestro sistema de la ciencia. La asentada división en especialidades del sistema de la ciencia y las normas del respeto colegial se ajustan a esta solución. Las siguientes consideraciones parten de que esta solución de la pacífica coexistencia no resulta satisfactoria, puesto que no agota las posibilidades del aprendizaje y del ulterior desarrollo teórico. Puede que la cuestión planteada, en último término, sea indecidible. Pero entonces se plantea, para cada posición que haya de tomarse en serio, el problema de cómo asumir esta indecidibilidad e integrarla dentro de la propia concepción.

1. Superteorías

El nivel de exigencia de los conceptos teóricos puede variarse y ajustarse de diferentes maneras. No hay un solo tipo de teoría. En los niveles normales del trabajo de investigación dirigido por la teoría, no se reflexionará expresamente sobre los presupuestos epistemológicos y las exigencias morales. Las decisiones operativas que hemos de tomar no lo requieren. Se decide bajo el presupuesto de que se está ya cubierto desde el punto de vista epistemológico y moral. Una mirada de soslayo a los colegas y compañeros de trabajo basta para asegurarnos de que actúan de la misma ma-

2. El contraste de las posiciones que presentamos aquí es consecuencia de una estimulante conversación con Hans Jonas.

nera. La cosa cambia solo cuando una teoría es llevada a determinados ámbitos de exigencia relacionados con el estatus de una «superteoría».

Las superteorías no son algo así como teorías normales con un octanaje ligeramente más elevado. Tienen una función independiente en el sistema de la ciencia, que requiere sus propios derechos y sus propios medios. Constituyen, dentro del sistema de la ciencia, el plano de recepción y rechazo tanto para las exigencias morales como epistemológicas (generadas en el mismo sistema de la ciencia). Es aquí, si es que es posible en algún sitio, donde pueden ser articulados los conflictos del tipo esbozado al principio. El estatus y la función de este nivel teórico, sin embargo, no están en absoluto aclarados, ni siquiera existe el habitual consenso disciplinar sobre el concepto y el planteamiento de las preguntas. Por ello, en primer lugar, debemos dar un rodeo y establecer, a modo de tesis, algunos rasgos característicos de las superteorías. Solo así podremos ganar la claridad suficiente sobre las complejas condiciones que subyacen a una teoría de la moral carente de posiciones morales.

1. Las superteorías no son sin más «cosmovisiones» o ideologías. Descansan en *la diferenciación dinámica de un sistema de comunicación específico para la ciencia* en el interior de la sociedad y se relacionan funcionalmente con problemas estructurales de este sistema. Son, con ello, históricamente dependientes de procesos previos de diferenciación de la sociedad, que son los únicos que posibilitan la diferenciación dinámica de la ciencia. Las superteorías no se dan hasta tiempos modernos; podemos decir, quizá, que solo se dan a partir de Kant, quien, por primera vez, vio la necesidad de reformular las cuestiones epistemológicas y morales (y ambas en conexión recíproca) como reacción a una ciencia que se estaba diferenciando dinámicamente.

2. Ya con la mera diferenciación dinámica de un sistema particular dentro de la sociedad viene ligada una reproducción de las referencias de sistema que son relevantes para las operaciones de este sistema. El sistema tiene que prestar atención a su propia *función* y, a través de ella, se refiere al sistema global de la sociedad para la que cumple esta función. Mantiene, asimismo, relaciones con otros sistemas parciales de la sociedad a los que tiene que aportar *rendimientos* requeridos y aceptables. En definitiva, el sistema se refiere a sí mismo mediante la *reflexión,* mediante la orientación según su propia identidad y continuidad. En los sistemas dinámicamente diferenciados ninguna de estas referencias puede ser plenamente sustituida por una de las otras, aunque son posibles desplazamientos del centro de gravedad[3].

3. Cf. también N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Fráncfort d.M., 1977, espec. pp. 54 ss.

Mientras que la función del sistema de la ciencia, a saber, la decisión entre proposiciones verdaderas y no verdaderas, queda garantizada mediante la teoría del conocimiento y la metodología, los rendimientos de la reflexión toman la forma de superteorías. Las superteorías reflejan, por tanto, la unidad de la ciencia o de una disciplina científica para franquear la diferencia entre continuidad y discontinuidad en el desarrollo científico. Esta referencia, ya solo por tratarse de autorreferencia, entra en conflicto con la teoría del conocimiento y con la metodología. En el nivel de las superteorías, por ello, no pueden aceptarse a ciegas los dictados de la teoría del conocimiento o de la metodología, sino que han de ser desmontados y reformulados mediante un aparato cognitivo ulterior, dado que aquí solo aparecen como un momento de la ciencia junto a otros.

3. Hay múltiples formas de autorreferencia. En el caso de la reflexión superteórica, lo que está en juego es la separabilidad entre el conocimiento y el objeto. Por ello, las superteorías deben tematizar los criterios según los cuales un objeto es posible o imposible. Este problema solo adquiere gravedad con la sustitución de la argumentación procedente de libros, autoridades o tradiciones doctrinales[4]. Con la diferenciación dinámica de la ciencia, el cambio teórico no solo se radicaliza sino que se acelera. Desde entonces, no solo las teorías vinculadas a objetos, sino también los criterios constituyentes de objetos pueden reemplazarse los unos a los otros, lo que da lugar a problemas de control específicos que son resueltos por la vía de la relación autorreferencial. Así, el estilo característico de fundamentación, también para la limitación de objetos posibles, es la referencia a la teoría misma.

Esto no solo ha de entenderse en un sentido nominalista o trascendental, esto es, no solo mediante la concepción del objeto como correlato del lenguaje o del conocimiento. Más bien, lo que hacen las superteorías es encontrar una forma de nuevo tipo para este problema del control. Conciben su objeto de tal manera que ellas mismas deben aparecer como parte de su objeto. Así, una teoría sobre el comportamiento para la solución de problemas no puede evitar entenderse a sí misma como un comportamiento para la solución de problemas. Su concepción del objeto se ajusta a ella misma, no puede sustraerse a él. Lo mismo vale para una teoría de los discursos práctico-morales acerca de la fundamentación de opiniones y normativizaciones: ella misma puede fundamentar solo en

4. En este sentido, el giro cartesiano es más que un cambio teórico y más que un cambio en los criterios de realidad (como dice, por ejemplo, B. R. Specht, *Innovation und Folgelast: Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart, 1972, pp. 98 ss.). Ante todo, el giro cartesiano inaugura la necesidad de una fundamentación específicamente científica del objeto.

el discurso que las verdades prácticas son fundamentables en el discurso y solo en el discurso (lo que en este caso, considerado desde el punto de vista práctico, resulta particularmente embarazoso). Igualmente, las líneas básicas de la teoría de sistemas llevan a este tipo de autosuposición. Dado el modo en que plantean el concepto de sistema, no pueden dejar de verse a sí mismas como estructuras de sistema. Como muestran estos ejemplos, en teorías altamente generalizadas de este tipo, uno ha de involucrarse en la autorreferencia *para evitar contradicciones en la teoría misma*. Si la autorreferencia es una infracción del principio de no contradicción, entonces es una infracción que la ley misma exige.

También es propio de todos estos ejemplos que la teoría se concibe exclusivamente como *ámbito parcial* de su objeto, como «un caso de...». No se afirma, pues, congruencia, identidad o coincidencia alguna de conocimiento y objeto. En esta medida, desde un punto de vista epistemológico, tampoco hay contradicción. La teoría experimenta algo sobre sí misma, pero no en la reflexión sobre cómo ella *reconoce* su objeto. Más bien, sabe activar su conocimiento del objeto para poder reconocer cómo ella, en tanto empresa especializada en el conocimiento, *es* su objeto. Este cambio de orientación renuncia, al mismo tiempo, a condiciones de examen válidas *a priori* para lo que sea conocimiento y expone a la relativización histórica lo que el conocimiento es en tanto comportamiento para resolver problemas, en tanto discurso, sistema, etcétera.

4. En sistemas funcionales dinámicamente diferenciados (no solo en la ciencia, pero también en ella), es típico encontrarse con una diferenciación de múltiples niveles de la identificación de expectativas. Junto a las personas (¡nombres!), son relevantes los programas, los roles y los valores. Los valores son preferencias con valor general, están esquematizados de forma binaria en numerosos ámbitos funcionales y pueden ser descritos como «códigos». Para la ciencia, el código verdadero/no verdadero tiene el primado funcional. Los programas fijan las condiciones para que una vivencia o acción selectiva sea correcta o haya de rechazarse. En el caso de la ciencia, los programas se llaman «teorías».

El funcionamiento normal de la ciencia tiene, pues, como presupuesto que entre el código de la ciencia y sus teorías pueda establecerse una distinción nítida. Solo bajo este presupuesto pueden las teorías, en el marco del código de la ciencia, ser criticadas, desarrolladas o reemplazadas. Esta distinción es una exigencia de la función del sistema de la ciencia y tiene, por ello, una importancia duradera. Sin embargo, en el contexto de la reflexión autorreferencial, esto es, en la elaboración de superteorías, esta diferencia se desvanece, dado que se trata de la unidad de la ciencia o de una de sus disciplinas. El código mismo —por ejemplo, la función del esquematismo binario de la lógica— debe poder ser anali-

zado y puesto en cuestión en el nivel de la teoría. Va de suyo que, bajo estas condiciones, una teoría de la ciencia que parta de la diferencia entre código y teoría pueda criticar toda superteoría[5]. Sin embargo, no puede sustituirlas y por ello, en la medida en que su crítica tiene éxito, solo puede contribuir a desestabilizar el sistema de la ciencia en su conjunto. Parece justamente que sea una tarea de las superteorías la de mediar entre el nivel del código y el de la teoría en el sistema de la ciencia.

5. Un problema emparentado con lo anterior concierne, dentro de las condiciones del operar técnico-cognoscitivo, a la distinción de *teorías* y *métodos*. Esta distinción no es idéntica con la distinción entre objeto de conocimiento y conocimiento, y por ello no se convierte en problema en el mismo sentido. Ante todo, no se trata de la distinción general de estructura y proceso. Siguiendo esta distinción, son más bien diferenciables diversas direcciones de la generalización estructural, a saber, las teorías como estructuras específicas al programa y los métodos como reglas para la selección de procesos de investigación. Ambas generalizaciones son más generales que el respectivo producto del proceso de la investigación, pero las teorías generalizan las condiciones para la corrección de los *resultados*, mientras que los métodos generalizan las condiciones para la corrección de los *procesos de la investigación*[6].

La orientación según los resultados y los procesos solo puede diferenciarse sobre el fundamento de una concordancia aceptada. Esto exige, respecto de esta diferenciación, unas representaciones fundamentales «neutrales», aprovechables teórica y metodológicamente. En el modelo clásico de la ciencia, aquí residía la función del concepto de causalidad. Con la crítica de la inferencia inductiva por parte de Hume, ha quedado claro que no hay justificación «natural» para ella, sino que la unión entre la estructura típica formal de las teorías y las reglas metodológicas

5. El acto de llevar a cabo diligentemente esta crítica no está exento, justamente en lo relativo a la teoría de la ciencia, de una cierta ingenuidad. Cf., por ejemplo, W. Bühl, *Theorie und Paratheorie. Festschrift René König*, Opladen, 1973, pp. 48-67. Mucho más declaradamente en H. F. Spinner, *Theorie. Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, t. 5, Múnich, 1974, pp. 1486-1514. Por lo demás, la conocida como «controversia del positivismo» ha girado, inadvertidamente, sobre este tema.

6. Evitemos una interpretación demasiado tosca: la anticipación de los resultados pertenece, por su parte, a las condiciones de la corrección de un proceso; la orientación según teorías es, en sí misma, un principio metódico. No obstante, las teorías no se prestan a ser concebidas como un subconjunto de reglas metódicas. Una investigación correctamente planteada desde un punto de vista metodológico puede dar lugar a unas teorías muy diferentes a las anticipadas; asimismo, una investigación defectuosa puede exigir desarrollos teóricos; del mismo modo, puede perfectamente tener sentido investigar con ayuda de teorías falsas mientras pueda establecerse como supuesto una satisfactoria relación de compresión (*Verdichtungsverhältnis*) de teorías falsas y verdaderas.

precisa una justificación superteórica. Esto no excluye que en lo sucesivo se siga utilizando la categoría de causalidad en esta función, pero sí deja abierta la posibilidad de buscar alternativas. Puesto que la complejidad de los sistemas en numerosos ámbitos de investigación plantea, por el momento, obstáculos insalvables para una explicación causal[7], podría pensarse en desplazar el concepto de complejidad, como tal, al lugar funcional del concepto de causalidad. Una superteoría tendría entonces que ser una teoría de sistemas complejos y, al mismo tiempo, tendría que elegir el carácter inanalizable de la complejidad misma como punto de partida para el desarrollo de una metodología. La reducción de la complejidad sería así, a la vez, una exigencia estructural del objeto[8] y un principio metodológico[9].

6. A diferencia de las construcciones dogmáticas y de las teorías ya previamente programadas conforme a la ciencia, las superteorías están planteadas en principio como contingentes. No emplean conceptos que contengan una fundamentación. Tampoco se ofrecen como teorías normativas, que de antemano ya se valoran ellas mismas. Están completamente atravesadas por relaciones, de tal manera que desde cualquier punto de ellas en el que nos situemos se puede poner todo en cuestión.

Esto exige una *reestructuración del uso de las negaciones*. En primer lugar, seguimos una reformulación, en términos de la teoría de sistemas, de la tesis de Wittgenstein de que a la negación no le corresponde nada[10]. La negación debe ser concebida entonces como una operación interna al sistema, que se *refiere* a la *relación* entre sistema y entorno,

7. Basta con referirse a W. Weaver, «Science and Complexity»: *American Scientist* 36 (1948), 536-544, o bien, particularmente impactante: W. Ross Ashby, «Mathematical Models and Computer Analysis of the Function of the Central Nervous System»: *Annual Review of Physiology* 28 (1966), 89-106.

8. Cf. N. Luhmann, «Komplexität», en *Soziologische Aufklärung*, t. II, Opladen, 1975, pp. 204-220.

9. Resulta obvio que de estas consideraciones se siguen consecuencias en lo que toca a la estadística y la simulación. En este punto, sin embargo, tenemos que el concepto de correlación de variables puede también remitirse al hecho de que toda estructura susceptible de que nos encontremos con ella viene dada como reducción de la complejidad, esto es, como selección de una posibilidad entre muchas de establecer una relación. Las cuestiones abordadas más abajo acerca de las correlaciones, evolutivamente variables, entre formas de diferenciación y morales (véase *infra* V, 2) enlazan con este punto. Este mismo punto de partida lo tiene una técnica comparativa funcionalista, que parte del problema de la reducción de la complejidad —entendida esta como ese mismo punto de vista problemático bajo el cual todo es comparable con todo—. El hecho de que todas estas diversas metodologías de la simulación, la correlación y la comparación primero deben haberse desarrollado unas paralelamente a otras no debería excluir la pregunta por las relaciones entre ellas.

10. *Tractatus logico-philosophicus* 4.0621, Fráncfort d.M., 1969, p. 39. A este respecto, cf. H. v. Foerster, «Thoughts and Notes on Cognition», en P. L. Garvin (ed.), *Cognition: A Multiple View*, Nueva York/Washington, 1970, pp. 25-48 (espec. p. 43).

que consiguientemente establece, por ejemplo, una decepción de expectativas (pero no un hecho negativo). Si esto es correcto, entonces las diferenciaciones de la sociedad —que se refuerzan y que multiplican las relaciones, internas a la sociedad, entre los sistemas parciales y los entornos— codiferenciarán y, al mismo tiempo, especificarán las reglas del uso de la negación.

Este supuesto puede enlazarse con la tesis de que los sistemas funcionales dinámicamente diferenciados conforman, en cada caso, *fórmulas de contingencia* propias con las que transforman la ilimitada contingencia del mundo —todo podría ser distinto— en posibilidades de negación y determinación dotadas de sentido, en contingencias estructuradas. Para el sistema de la religión, por ejemplo, es el concepto de Dios el que cumple esta función, como para el sistema económico lo es la presuposición de la escasez[11]. También para el sistema de la ciencia es necesario garantizar la no arbitrariedad del uso de la negación. Esto tiene lugar garantizando la *limitacionalidad.*

La limitacionalidad viene dada en un determinado ámbito de enunciados cuando las negaciones no operan en vacío, sino que con el enunciado de que algo no es A se contribuye a la determinación de A[12]. Esto se aplica, por ejemplo, a cuando una teoría decide relacionar todos sus enunciados, en último término, con la disyunción de sistema y entorno. Las superteorías asumen la responsabilidad teórica de la introducción de la limitacionalidad. No precisan fundarse en enunciados verdaderos *a priori* que las precedan; pero deben armonizar sus conceptos con la manera en que la limitacionalidad queda garantizada.

Esto puede ocurrir de muchas maneras. Hasta el siglo XVIII nos habíamos contentado con asumir que la naturaleza misma estaba ordenada en *géneros y especies*, de tal manera que un simple proceso de selección y eliminación llevaba al conocimiento. Este modo de proceder sigue siendo empleable, pero la validez universal de la premisa de que es algo natural, esto es, su principio de limitacionalidad, ha sido discutida con éxito. Como alternativa se desarrolló en primer lugar la *dialéctica* en el sentido de Hegel[13], que desplaza la limitacionalidad a las estructuras del concepto o, más tarde, a la realidad de la sociedad, ya sea esta realidad (meramente) productora o (meramente) argumentadora. Se acepta, en otras palabras, que el procesar con ayuda de negaciones, en cuanto tal, lleva al concepto

11. Cf. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, cit., pp. 82 ss., 126 ss. y 182 ss.; Íd., «Knappheit, Geld und die bürgerliche Gesellschaft»: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft* 23 (1972), 186-210.

12. Para simplificar la exposición prescindimos de que con Hegel también pueden considerarse las relaciones entre los *conceptos* bajo la condición de la limitacionalidad.

13. A este respecto, cf. K. Hartmann, «Zur neuesten Dialektik-Kritik»: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973), 220-242.

o a la sociedad misma a la autodeterminación. La solución del problema se espera, por así decirlo, del problema mismo, es la autolimitación de la apertura del uso de la negación[14].

Junto a ello, prosiguiendo la vieja lógica de géneros pero problematizando sus condiciones de posibilidad, encontramos reglas de construcción para edificar *tipologías*, por ejemplo recurriendo a las tabulaciones cruzadas. La técnica no ha sido significativamente mejorada desde Aristóteles[15] (aunque sí los conceptos dispuestos en columnas, que han reemplazado el antiguo esquema caliente/frío y seco/mojado). El principal representante de este proceder en el ámbito de la teoría sociológica rigurosa es Talcott Parsons. En él, la limitacionalidad descansa en el «realismo analítico», en relación con las variables aleatorias o los conceptos dispuestos en columnas. Estos garantizan la limitacionalidad dentro del ámbito del tipo en cuestión y toman la legitimidad para ello de un análisis conceptual previo[16].

Frente a esto, el *racionalismo crítico* confía en someter a pueba los juicios. Su condición es exclusivamente la de que los juicios, en general, han de ser falsables, esto es, han de poder ser negados (bajo unas condiciones metodológicas restrictivas). La eliminación de los juicios no verdaderos ha de llevar así, a largo plazo, a aumentar el haber de juicios no falsados (presumiblemente verdaderos). Una reflexión acerca de si estos juicios son verdaderos nos la podemos saltar, pues la fundamentación para la introducción de la limitacionalidad, según este planteamiento, resulta prescindible. Igualmente, tampoco es necesario fundamentar el principio de no contradicción. Este, se dice, se ha acreditado a sí mismo. Quien dude de ello, que inente trabajar con teorías contradictorias, ya verá a dónde le lleva esto. Se puede tener el racionalismo crítico como una de las soluciones más interesantes del problema de la limitacionalidad y señalar, al mismo tiempo, una debilidad, a saber: la renuncia a directivas sobre el contenido para la construcción de la teoría. En efecto, puede producirse una infinita cantidad de juicios falsos, pero entonces ¿cómo se decide la selección previa de aquellos con los que merece la pena hacer el intento? El proble-

14. Muchos lo dicen algo más gráficamente, como autolimitación del sujeto o de la sociedad.

15. Algunas referencias bibliográficas recientes son: J. C. McKinney, «Typification, Typologies and Sociological Theory»: *Social Forces* 48 (1969), 1-12; Íd., «Sociological Theory and the Process of Typification», en J. C. McKinney y E. A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Nueva York, 1970, pp. 235-269; K. D. Bailey, «Monothetic and Polithetic Typologies and Their Relation to Conceptualization, Measurement and Scaling»: *American Sociological Review* 38 (1973), 18-33.

16. Para una crítica, cf. H. J. Bershady, *Ideology and Social Knowledge*, Oxford, 1973. Este autor exige una epistemología explícitamente social.

ma de la limitacionalidad se nos escapa ahora en esta pregunta previa en la forma de un saber-ya-supuesto.

Por estos motivos, el *funcionalismo* acopla su programa de eliminación con suposiciones *de la teoría de sistemas* sobre la realidad misma[17]. La limitacionalidad es aquí introducida a través de la suposición de que hay un gradiente de complejidad entre entorno y sistema que fija, para cada uno de los sistemas, unos problemas que solo permiten alternativas limitadas de resolución[18]. Se le puede también dar la vuelta a esta suposición fundamental, como lo indica la introducción a este apartado, de tal modo que aprehenda el problema de la limitacionalidad misma bajo el punto de vista de las reducciones específicamente necesarias para los sistemas de la ciencia. En una circularidad abiertamente planteada, sobre la que volveremos en el apartado 11, la teoría de sistemas presupone, en su ámbito de objetos, diferencias sistema/entorno como condición de limitadas posibilidades de solución de problemas; y ello para, a continuación, fundamentar la necesidad de estas premisas (o de otras funcionalmente equivalentes) como condición también de sus propias reducciones, como una fórmula de contingencia específica del sistema de la ciencia.

Tal y como muestran estos ejemplos, es desde la perspectiva de la limitacionalidad como las superteorías formulan más o menos explícitamente la posición desde la que recogen los problemas *epistemológicos*. Aquí pasan a un segundo plano las referencias a la moral. Es solo la forma que toman las *teorías morales* la que puede quedar determinada en última instancia por el estilo característico de construcción teórica que elijamos mediante la introducción de la limitacionalidad[19]. Pero de aquí no se sigue exigencia alguna a la teoría para que ella misma sea algo moralmente bueno. La presión de la moral se percibe más inmediatamente en otros frentes destacados de las superteorías, a saber, en el ámbito de las estrategias totalizadoras (cf. *infra* el apartado 8).

17. Cf. a este respecto N. Luhmann, «Funktionale Methode und Systemtheorie», en *Soziologische Aufklärung*, t. I, Opladen, [4]1974, pp. 31-53.

18. La crítica se dirige aquí sobre todo contra el carácter abstracto de la fórmula del problema. Aunque el problema de la limitacionalidad es tenido en consideración y es planteado como más general, no es posible alcanzar una solución al mismo en el más ínfimo nivel de generalidad, pues haber llegado a este nivel querría ya decir que estamos por encima de las limitaciones.

19. Como ejemplos de una conexión explícita de las teorías morales con las construcciones formadoras de tipos, cf. por ejemplo J. Loubser, «The Contributions of Schools to Moral Development: A Working Paper on the Theory of Action»: *Interchange* 1 (1970), 99-117; también en C. M. Beck, B. S. Crittenden y E. V. Sullivan (eds.), *Moral Education: Interdisciplinary Approaches*, Toronto, 1971, pp. 147-179; K. A. Ziegert, «Nach der Emanzipation des Rechts von der Moral: gesellschaftliche Wirkungschancen der Moral», en N. Luhmann y S. H. Pfürtner (eds.), *Theorietechnik und Moral*, Fráncfort d.M., 1978, pp. 146-175.

7. La interpretación de la fórmula de contingencia del sistema de la ciencia, esto es, la introducción y elaboración de la limitacionalidad, implica *pretensiones de universalidad*. Esta solo puede darse globalmente para un ámbito de objetos en su conjunto. Una superteoría, por tanto, debe transmitir su disponibilidad a poder hacer enunciados sobre cualquier objeto de su ámbito. Con ello se enreda en los problemas de la autorreferencia abordados en el apartado 3. No puede, a diferencia de otras teorías, limitarse a objetos individuales o a grupos de objetos. Evidentemente, una teoría con pretensiones de universalidad se comporta con su ámbito de objetos de forma selectiva, esto es, haciendo abstracción. La universalidad no significa, por ejemplo, que la plena concreción de la realidad quedaría recogida en enunciados. Mucho menos implica todo esto que el modo de selección de aquella misma teoría que es articulada como superteoría sea la única posible o la mejor de las posibles.

Aparte de estas evidencias sobrentendidas (que solo se pasan por alto frecuentemente cuando se *critican otras* teorías), este tipo de teorías de banda ancha está expuesto a particulares exigencias y cargas. Su conceptuación coordinadora debe ser planteada con un alto grado de abstracción, pues las armonizaciones en un nivel estrictamente conceptual exigen un gran esfuerzo y echan por tierra las posibilidades de una textualización secuencial. Los tiempos de aprendizaje o de habituación son largos, la pedagogía es difícil y la difusión depende de malentendidos. Por otro lado, la necesidad de factores de orientación resulta obvia y no falta el interés, de tal modo que surja una combinación peculiar de dificultad y facilidad de la difusión, que en general predispone para un final apresurado y prematuro.

8. Hemos señalado ya que la pretensión de universalidad no implica exclusividad alguna. En vez de afirmar la exclusividad, las superteorías se comportan *de forma totalizadora*.

De las totalizaciones queremos hablar en referencia a las diferentes ofertas teóricas en competición, esto es, en referencia a la dimensión social del sistema de la ciencia. Con este concepto abandonamos la noción, difundida sobre todo en sociología, según la cual una disciplina científica o bien es un todo coherente en el que cada contribución lleva, por razones teóricas y empíricas, a la acumulación de más saber, o bien domina el pluralismo en el sentido de un gran número de orientaciones teóricas que compiten y que no pueden ser comparadas entre sí[20]. Las

20. Con este presupuesto, se ha podido, por un lado, comprobar un cambio de la comprensión dominante de la ciencia, desde la coherencia ingenuamente supuesta a un pluralismo abiertamente reconocido. Así ha ocurrido con la sociología americana en los últimos diez años. Por otro lado, sin embargo, nos encontramos también con el deseo

teorías totalizadoras no se ajustan a ninguno de los dos modelos, sino que aspiran a realizar los dos: la unidad y la diversidad.

Esto puede ocurrir cuando se consigue encontrar para el opositor un lugar justificado en el propio marco teórico. La teoría trata así con su propia negación de una manera que no solo refuta, que no solo es discursiva, sino de modo que se explica a sí misma y explica su opuesto. Con ello, no decide en la disputa de las pretensiones de verdad como un juez parcial. Le basta con que esta construcción tenga éxito.

Las estrategias totalizadoras reconstruyen, pues, con conceptos propios incluso a su opositor y hacen comprensible por qué este se opone. Esto no se hace, naturalmente, con todo opositor pensable, con toda negación posible de la teoría, sino con quienes, en una determinada situación histórica, están en el mercado y en discusión. Las estrategias argumentativas de los marxistas son el ejemplo más conocido de este tipo de totalizaciones. En el tiempo transcurrido, ellas mismas se han vuelto históricas. En las aguas estancadas y salobres del «marxismo», las hojas de *El Capital* no hacen sino girar monótonamente en círculo. Sin embargo, podría haber perfectamente otras teorías totalizadoras que funcionasen mejor, que al operar diesen más juego y tuviesen una mayor disposición al aprendizaje; que revisasen completamente, también desde esta perspectiva, el estilo característico de su teoría y dispusiesen de una conciencia organizadora conformemente afinada.

En el espacio histórico de las experiencias habidas hasta el momento con la totalización domina un enredo, difícilmente resoluble, de referencias temporales, sociales y morales. Para Hegel, el concepto de totalidad señalaba los momentos del movimiento dialéctico de la conciencia, que al final del movimiento se reunían en el concepto de ella misma. Se trata pues, por de pronto, de un concepto que salva las diferencias temporales («movimiento»). Su caracterización como moral se impone cuando el movimiento asume en sí también momentos sociales. El entrecruzamiento de la dimensión temporal y la social genera pretensiones morales en la teoría. La consumación de los tiempos lleva a la consumación de la moral. Esto significa, sin embargo, saldar las cuentas en la situación presente sin tener en cuenta el futuro. Pues cuando el tiempo se abre al futuro y la perfección de la moral, en correspondencia con ello, queda aplazada, entonces la virtud permanece ocupada provisionalmente con «invertir de nuevo el curso invertido del mundo y hacer brotar su esencia verdadera»[21]. Y se mantiene durante un tiempo imposible de prever:

persistente de consolidación de la disciplina bajo *un* «paradigma» que posibilitase un posterior avance acumulativo.

21. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, V B c, «Die Tugend und der Weltlauf», citado según la edición de Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 276. [*Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1966, p. 226].

El curso del mundo vence, pues, sobre lo que, por oposición a él, constituye la virtud [...] vence [...] sobre la producción de diferencias que no lo son, sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y la opresión de esta, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones; tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada; declamaciones que solo proclaman de un modo determinado este contenido: que el individuo que pretexta obrar persiguiendo tan nobles fines y que emplea tan excelentes tópicos se considera como un ser excelente; es una inflación que agranda su cabeza y la de otros, pero la agranda hinchándola de vacío[22].

Ese concepto dialéctico de una totalidad temporal-social, y por tanto ligada a la moral, se debe considerar como el producto de una situación transitoria, que registra ya las nuevas estructuras temporales que se están formando, y que por tanto totaliza el tiempo, pero que aún no es capaz de evaluar las consecuencias para el orden social y la moral. Únicamente una sobria distinción analítica entre la dimensión temporal y la dimensión social, como la que lleva a cabo George Herbert Mead, puede presentarse como una ciencia positiva, como *social behaviorism*[23]. Y solo ella puede adoptar superteorías que renuncien a implicaciones morales y que, en su lugar, concedan a la moral misma un lugar preparado específicamente para ella. La moral se convierte así en una estrategia totalizadora, que puede ser convertida en objeto junto con totalizaciones opuestas. Como posible adversaria de la teoría libre de moral, se encuentra expuesta a sus totalizaciones.

Sin embargo, no queda zanjada en absoluto la cuestión de si pueden ser satisfechas —y de qué manera— las exigencias relativas a la técnica de construcción de teorías que se aplican a lo anterior. Hasta el momento, hay sobre todo dos estrategias de totalización diferentes que parecen haber sido utilizadas. Una procede de forma *historizante*, la otra *orientada según los problemas*. Cada una plantea demandas diferentes a la teoría. Si se quiere emplearlas de forma combinada, entonces la selección de los medios teóricos precisa ser meditada una vez más.

Una totalización historizante exige la prueba de que el adversario pertenece a una época anterior del desarrollo sociocultural, por lo que está superado. Emplea el *topos* de la simultaneidad de lo no simultáneo: un elemento constitutivo central de todas las teorías del progreso, sin el cual la idea de progreso no podría en absoluto ser articulada como proce-

22. *Ibid.*, p. 280. [Trad. cit., p. 229].
23. Para un análisis de la relación entre temporalidad y socialidad, cf. espec. *The Philosophy of the Present*, Chicago/Londres, 1932. Cf., asimismo, *Mind, Self and Society From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, 1934.

so en contraste con otra[24]. Debe incluir, por consiguiente, una teoría que tenga preparadas explicaciones *estructurales* para *distintos transcursos del movimiento* (distintas aceleraciones, estados estacionarios, retrocesos, puntos de partida evolutivos, incentivos o impedimentos, etc.). Para ello, precisa un concepto para la limitacionalidad intratemporal. Una sincronización completa de tiempo y dialéctica de un tipo tal que la negación *solo* se refiera a estados temporalmente *previos* y que, al mismo tiempo, determine de nuevo todo lo *contemporáneo*, es aparentemente imposible. Por tanto, debe explicarse cómo el progreso se determina a través de la negación de lo que simultáneamente permanece atrás. Lo más plausible parece ser que, en esta situación teórica, simplemente se argumente con la escasez económica (que, por lo demás, siempre se dejaba aprovechar para los fines de la moral). Se afirma entonces que el progreso de una clase se efectúa a expensas de otra.

Mientras que las totalizaciones historizantes se inclinan hacia una construcción existencial de su adversario como exponente de determinadas situaciones históricas y de la sociedad, las totalizaciones orientadas según los problemas permiten ser desarrolladas en el nivel de los enunciados. Refieren el sistema de enunciados del adversario a unos problemas que también podrían ser resueltos de otra manera. Se reformula la conciencia de los problemas que tiene el adversario, se reproblematiza su teoría y se le supone así un problema referencial para el que la propia teoría tiene una solución mejor, tal y como entonces queda comprobado. Esta táctica requiere apoyarse en una teoría que esté en situación de hacer una adecuada abstracción del planteamiento de los problemas partiendo de la realidad, en la que todos los problemas están ya siempre resueltos. Las variantes más primitivas se contentan con tomar un problema secundario como principal, por ejemplo proponiendo problemas psíquicos generales como la libido, el complejo de inferioridad, la voluntad de poder o el instinto de muerte como punto de referencia de análisis culturales. Resulta poco costoso tener una explicación de este tipo, hecha a partir de perspectivas incongruentes[25], pero esto no agota las posibilidades de totalizaciones orientadas según los problemas y que comprenden, al mismo tiempo, las intenciones relativas a problemas del adversario. No es sino cuando las totalizaciones comprenden también las intenciones del adversario cuando surgen mayores exigencias de rendimiento teórico; solo entonces se necesita una superteoría para

24. A este respecto, cf. R. Koselleck, «Fortschritt», en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 2, Stuttgart, 1975, pp. 351-423.

25. O en la formulación de Kenneth Burke (*Permanence and Change*, Nueva York, 1935): la ganancia de perspectivas a través de la incongruencia.

mismo, puede conocer (y que puede conocerse a sí mismo). El problema, pues, afecta inmediatamente a todos los sistemas autorreferenciales psíquicos y sociales, aunque se prescinda del hecho de que estos son, por su parte, objetos de conocimiento. Este problema infecta, en su conjunto, a la praxis de sentido autorreferencial, en la cual hay indecibilidades allí donde aparecen contradicciones en los juicios que no pueden ser decididas mediante un objeto.

Con ello queda claro el hecho de que (y por qué) los rendimientos de decisión que el objeto no produce deben ser desplazados desde la dimensión objetiva a la social o incluso diferidos en la dimensión temporal. A esta situación problemática las superteorías responden con estrategias totalizadoras, con la incorporación del adversario, para decidir en cuanto a él contra él. Las superteorías orientan sus propios procesos de aprendizaje no según la naturaleza sino según el adversario. Naturalmente, no es que pongan simplemente al adversario en el lugar del objeto, como si ahora solo él fuera el objeto de interés; más bien, el adversario interesa en cuanto persona o teoría que pretende poder tener relaciones diferentes con el objeto y que, *sobre este fundamento*, puede negar la teoría totalizadora[28]. Las superteorías, pues, relacionan relaciones con el objeto. No operan según el principio de la imitación o de la adecuación, pero tampoco sin más según el principio de la negación dialéctica[29], sino que actúan de acuerdo a un procedimiento de reconstrucción para el que ellas mismas proporcionan los criterios. Permanecen con ello, justamente, siendo dependientes del tiempo y deberían saberlo. Los conceptos de totalización, al envejecer, viven de sus adversarios y aprenden solo en la medida en que se presentan nuevos adversarios.

Ahora bien, ¿por qué el principio de no contradicción y la relación entre conocimiento y objeto es el problema que provoca el desarrollo de estrategias totalizadoras? ¿Por qué es tan importante este problema?

No resultaría adecuado para responder a esta pregunta el remitir ahora a la esencia o al concepto de conocimiento, que exige precisamente lo que no puede ser rendido. La pregunta apunta, más bien, hacia el problema frente al que reaccionan los totalizadores sin saberlo. Busca una reconstrucción del problema desencadenante, no para recubrir con totalizaciones a los totalizadores, sino para exponer su praxis como resolución de

28. Hemos de pensar en un modelo de coorientación según el modelo A-B-X de T. M. Newcomb, «An Approach to the Study of Communicative Acts»: *Psychological Review* 60 (1953), 393-404. A y B se comunican sobre X y su comunicación tiene sentido únicamente porque cada uno mantiene diferentes relaciones con X y refleja esta diferencia en la comunicación.

29. Como es sabido, es el caso de G. Bachelard, *La Philosophie du non: Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, París, 1940. Se refiere exclusivamente al desarrollo científico.

formular la identidad en la no identidad de la posición propia y de la opuesta, y únicamente entonces se hace preciso decidir en qué medida la limitacionalidad ha de ser garantizada en el ámbito de los problemas y de las soluciones de estos.

Las totalizaciones historizantes y las orientadas según los problemas no se excluyen necesariamente entre sí. Solo hay que mencionar nombres como los de Bachelard, Blumenberg, Heidegger o Popper para tener ejemplos de cómo las posiciones históricas pueden ser traídas a un contexto comparativo actual mediante la reconstrucción de sus premisas y problemas. Sin embargo, las exigencias planteadas a una superteoría que tiene este rendimiento deberían aún ser precisadas. Debería aclararse cuáles son los supuestos que habría que aceptar si se quiere afirmar que la historia efectiva, la historia de la sociedad, abstrae planteamientos de problemas, que fija contingentemente y que amplia el repertorio de soluciones, de tal manera que perspectivas posteriores puedan verse como superiores a las anteriores porque pueden elegir entre más posibilidades y porque, como teorías totalizadoras, pueden incluso conocer con exactitud esta oportunidad y perfeccionarla.

Para concluir, permítasenos brevemente introducir aún otro concepto de totalización que no pretende serlo en modo alguno y que, precisamente por ello, vuelve transparente de una manera peculiar la problemática de la dimensión social en el ámbito de las superteorías.

Sobre la base de antiguas doctrinas dialógicas acerca del arte, Jürgen Habermas ha formulado la idea del discurso, en la que, según Habermas, ya uno desde siempre se habría comprometido en la medida en que hay comunicación[26]. El discurso exige que se presenten razones para las opiniones o las normativizaciones de tal manera que siempre esté presupuesta la participación de otros en la fundamentación misma, una participación sin trabas, libre de distorsiones, sin violencia, libre de dominación y de cansancio. Ahora bien, todo esto, en efecto, resulta evidente. A las totalizaciones superteóricas no se llega más que bajo el presupuesto de que, de este modo, no puede alcanzarse posición alguna que parezca verdadera a todos los participantes. La receta del discurso es, entonces: continuar. Lo que no se reconoce es que puede haber razones para interrumpir el discurso mismo y reconstruir el fracaso en el seno de la propia teoría; ni tampoco puede reconocerse, porque las razones para la interrupción, por

26. Un tratamiento detallado, en profundidad y crítico, está aún por hacer. Nuestras consideraciones han de ser tenidas, pues, como suposiciones. Cf. espec. J. Habermas, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. — Was leistet die Systemforschung?*, Fráncfort d.M., 1971, pp. 101-141; íd., «Wahrheitstheorien», en *Festschrift Walter Schulz*, Pfullingen, 1973, pp. 211-265; íd., «Was heißt Universalpragmatik?», en K.-O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Fráncfort d.M., 1976, pp. 174-272.

muy racionales que pretendan ser, en ningún caso son susceptibles de discurso. Quien no se preste en absoluto a comprometerse en discursos o los interrumpa desde un punto de vista asumido de antemano, es el auténtico adversario, el meta-adversario. En relación con él, a la teoría del discurso no le queda más remedio que totalizar. La categoría válida para esto es la de «monólogo». Quien no se confronta con el discurso, lleva a cabo un monólogo y se separa de este modo de la sociedad de los aspirantes a una razón intersubjetivamente sostenible[27]. Al final —y demasiado tarde ya para que haya un aprendizaje por su parte— también esta teoría se ve en la necesidad de encontrar un concepto para el adversario, un concepto que, sin embargo, no explica nada más, sino que sirve solo a necesidades de redondeo y compleción.

9. Hemos tenido que tratar con cierto detalle las estrategias de totalización porque, en el trato con eventuales adversarios, las cuestiones morales pueden volverse relevantes, ya sea como cuestiones de estilo, ya como temas que deben ser tratados polémicamente o, finalmente, como tentación de acabar con el adversario de una manera relativamente simple, a saber, moral. Otras características de las superteorías, en particular la responsabilidad por la limitacionalidad, llevan a aporías epistemológicas; las totalizaciones llevan a aporías morales, con las que la superteoría debe lograr relacionarse sin que pueda resolverlas y disolverlas en tanto problemas.

Todo esto podría evitarse si pudiéramos atenernos a una premisa clásica del conocimiento científico, a saber, que toda controversia teórica puede decidirse apelando al objeto. Esta premisa es un correlato necesario del principio de no contradicción, que puede ser leído también del siguiente modo: la teoría solo tiene que evitar las contradicciones y entonces podrá atenerse al objeto para comprobar si es correcta o no. Al principio de no contradicción le corresponde la tesis de un mundo libre de contradicciones. Sin embargo, justo esta misma correspondencia no puede ya ser pensada sin contradicción, pues implica que los juicios no pertenecen al mundo porque pueden contradecirse, pero sí pertenecen al mundo porque, de otro modo, no podrían referirse a los objetos.

En principio, este problema parece afectar únicamente a la teoría del conocimiento. Sin embargo, se extiende también al objeto del conocimiento en la medida en que este ha de ser pensado como un objeto que, él

27. Se trata, por lo demás, de un defecto subsanable cuando Habermas, ya dentro de las discusiones científicas —que desde su punto de vista también podrían ser discursos—, reprocha al participante el que sostiene un monólogo solo porque su teoría no acepta el concepto de discurso. Lo consecuente sería reservar al concepto de monólogo el mismo lugar teórico en el que un teólogo debe prever el «pecado contra el Espíritu Santo».

problemas, para confrontarla con alternativas y mejorarla en su capacidad de aprendizaje. Y por supuesto, el conocimiento del problema que uno resuelve y de la teoría conforme a la que se procede le reporta al conocedor la libertad para comportarse de forma «metarracional» y no resolver el problema. El diseño de las superteorías totalizadoras se acomoda explícitamente a este *existentalist axiom*[30], es un concepto para *meta-games*.

En este punto, la teoría de sistemas tiene aún otra oferta que hacer para este problema. Con ayuda del concepto de sistema no solo se pueden elaborar teorías normales, se puede proyectar también una superteoría que comprenda al mismo tiempo aquel problema desencadenante de las superteorías y que, por así decir, describa su propia autocatálisis.

Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, el principio de no contradicción es parte integrante de un código simbólico que viene exigido para implementar operaciones que esquematizan de forma binaria. Las ventajas de estas esquematizaciones binarias pueden ser indicadas, se dejan averiguar mediante la comparación con otros sistemas (como la economía, la política, el derecho o el arte), que igualmente emplean esquematizaciones binarias[31]. Los objetos, desde el punto de vista de la teoría de sistemas, son recortes del entorno del sistema de la ciencia, los cuales son procesados internamente de un modo peculiar, lo que puede conservar o mejorar la posición del sistema de la ciencia respecto a otros recortes del entorno (como, por ejemplo, la economía, la política o la motivación del personal científico). También este modelo de la estabilización de los sistemas a través de la diferenciación del entorno está ampliamente extendido, caracteriza ciertamente todos los sistemas complejos[32] y, por tanto, puede igualmente quedar reforzado y corroborado a través de la comparación. La génesis de las superteorías a partir del examen de problemas epistemológicos se presta, con ayuda de estos conceptos, a ser reconstruida y, por decirlo así, «normalizada», desde el punto de vista de la teoría de sistemas. Se trata de un caso que ocurre frecuentemente, a saber, que 1) la diferenciación dinámica creciente, 2) la autodirección binaria, sin correspondencia alguna con el entorno y 3) la diferenciación del entorno relativa al sistema fuerzan,

30. Cf. N. Howard, «The Theory of Metagames»: *General Systems* 11 (1966), 187-200; íd., *Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior*, Cambridge (Mass.), 1971, pp. 60 ss.

31. Cf. N. Luhmann, «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», en *Soziologische Aufklärung*, t. 2, Opladen, 1975, pp. 170-192; íd., «Der politische Code: 'konservativ' und 'progressiv' in systemtheoretischer Sicht»: *Zeitschrift für Politik* 21 (1974), 253-271; íd., *Macht*, Stuttgart, 1975, pp. 42 ss.; íd., «Ist Kunst codierbar?», en S. J. Schmidt (ed.), *«Schön»: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Múnich, 1976, pp. 60-95.

32. Cf. N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität: Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Fráncfort d.M., 1973, espec. pp. 201 ss.

con su acción conjunta, que el sistema de referencia fortalezca sus dispositivos de reflexión.

10. Aunque se acepte esta reconstrucción en términos de la teoría de sistemas, permanece en gran medida abierta la cuestión de cuáles son los *criterios de calidad* adecuados para la formación de juicios sobre superteorías que compiten entre sí. Partimos de que no es posible la garantía de una decisión objetiva de todas las situaciones en competencia, si cada teoría correfleja su propia negación. Sin embargo, es perfectamente posible designar criterios de la complejidad y de la capacidad de aprendizaje (= complejidad en la dimensión temporal) que discriminen respecto de la función de las superteorías.

De acuerdo con esto, salen mal paradas sobre todo las teorías que, en su autodeterminación, dependen de conceptos propagandísticos con los que se recomiendan a sí mismas y reclaman de otros la aprobación. Esto se aplica a «emancipación» y —en sentido opuesto— a «explotación». Con esto no se dice nada contra los *obiter dicta* moralizantes o contra invectivas polémicas, que pueden cumplir funciones secundarias como medios de estilo o de combate, pero que, por lo demás, claramente se ofrecen como extravagancias o que cabe preparar y elaborar como defectos teóricos[33]. Sin embargo, si la teoría depende en su construcción, determinación y negabilidad de conceptos apelativos, limita en esa medida su propia capacidad de aprendizaje, en especial su capacidad para incorporar experiencias ajenas constructivas. Se alcanza una mayor complejidad (y mayor complejidad también en la dimensión temporal) si los elementos constructivos de la teoría son dispuestos de manera valorativamente neutral y recombinable. No es poco beneficio el que con ello se ganen mayores posibilidades para evitar confrontaciones triviales, para comentar el curso del mundo o para asignar su lugar a puntos de vista contrarios. Las superteorías moralizantes son posibles, pero son a un tiempo víctima de su propia irrefutabilidad.

Pero ¿es la complejidad un criterio con sentido, y de dónde sabemos esto?

La teoría de sistemas habitualmente recomienda la complejidad por este motivo: los sistemas complejos son tanto más estables cuantos más acontecimientos de su entorno relativamente inverosímiles aprehendan y elaboren internamente[34]. Estos sistemas presentan un entorno con ma-

33. Hemos citado más arriba los sarcasmos de Hegel sobre los moralistas de su tiempo como testimonio de esta posibilidad.

34. Véase, por ejemplo, W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, Londres, 1956, empleando la palabra *variety*; O. J. Harvey, D. E. Hunt y H. M. Schroder, *Conceptual Systems and Personality Organization*, Nueva York/Londres, 1961; R. Levins, «The Limits of

yor profundidad de campo y más subdivisible, así como un campo de posibilidades de conducta reactivas más amplio. Aunque se admita sin restricciones la validez de estas afirmaciones —y dichas restricciones serán seguramente necesarias por lo que hace a la organización interna de las relaciones—, la razón que se arguye da que pensar desde dos puntos de vista: la complejidad estabiliza solo cuando el problema de la estabilidad reside exclusivamente en las variaciones del *entorno* que se presentan como *independientes del sistema*, y en la medida en que lo hagan. Hay otros dos problemas de estabilidad que no quedan comprendidos aquí, a saber: 1) procesos internos de crecimiento, que agrandan desproporcionadamente el sistema y/o lo reestructuran en periodos de tiempo cada vez más cortos; 2) alteraciones del entorno inducidas por el sistema, que no pueden ser rechazadas como accidentes o neutralizadas en sus causas porque el sistema mismo es la causa. En otras palabras, puede haber grados y formas de la complejidad en los que el sistema esté más desamparado frente a sí mismo que frente a su entorno. Esto cuando menos es pensable, y no hay que buscar mucho para encontrar ejemplos: la moderna sociedad mundial parece ser uno de ellos. Una superteoría difícilmente puede ignorar este caso, el más importante al que se enfrenta, si al mismo tiempo pretende afirmar el control universal de su ámbito de objetos.

Esta reflexión no lleva a una conclusión contraria al criterio o en modo alguno contra el concepto de complejidad, y mucho menos lleva al rechazo de la teoría de sistemas. Pues aquí se encuentra, en algún lugar, el instrumental necesario para análisis posteriores. Cuando la sociedad es un sistema que alcanza los límites de la ventaja evolutiva del incremento de complejidad (si es que no los ha sobrepasado ya), no puede seguirse de ahí que debamos ignorar precisamente este hecho y reestablecer, en su lugar, una reflexión sobre normas y valores. Lo único exigible es la integración del problema de las alteraciones autoinducidas del sistema y el entorno así como, en consonancia, el trabajo con análisis autorreferenciales. La pretensión de superioridad de una superteoría que se sirve de argumentaciones teórico-sistémicas no se dejará fundar, por tanto, en su propia complejidad, pero sí en su capacidad para reflejar su complejidad en su situación en la sociedad.

11. Un último punto se refiere a un adversario que se apoya en una representación clásica de la construcción teórica (jerárquico-transitiva y lógico-deductiva) según la cual no es admisible que partes normales de la teoría, que gozan de un amplio reconocimiento gracias a una verificación constructiva y empírica, sean empleadas para «resolver» problemáticas

Complexity», en H. H. Pattee (ed.), *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*, Nueva York, 1973, pp. 109-127.

sobre el cierre del conjunto de la ciencia o de una disciplina científica entera. Ello es así porque aquellos conocimientos aprehendidos conceptualmente presuponen ya siempre que estas cuestiones fundamentales pueden ser resueltas; solo sobre esa base tendrían validez. Estaríamos argumentando en círculo, es decir: fundamentaríamos la teoría 1 mediante la teoría 2, y esta presupondría que la teoría 1 está fundada.

Nuestra respuesta es que, de hecho, así es el proceder en el sistema de la ciencia y así ha de ser[35]. Vista de un modo abstracto, la respuesta al problema del fundamento es un asunto de opinión discrecional[36]; no son sino las decisiones de adhesión las que hacen que la diferencia (de todos modos indispensable) tenga consecuencias. Estas decisiones anulan la arbitrariedad de la mera duplicación (del ser por la nada, del valor por el desvalor, de la verdad por la no verdad, etc.) en la medida en que le otorgan, como diferencia, una función operativa. Una vez que hemos empezado a trabajar con ello, las opciones rellenan una distinción y hacen que la elección no sea arbitraria. Precisamente cuando el problema del fundamento no es ya una regla decisoria lógicamente aprovechable, es la praxis de la decisión la que ha de determinar dicho problema. Una vez que el sistema ha reconocido y analizado la problemática de su cierre (y esto es una constatación conscientemente histórica), ya no hay más posibilidades, salvo la de comportarse metarracionalmente y abandonar el sistema, por ejemplo en dirección a la política. Cuando es formulada como problema la identidad en la no identidad de conocimiento y objeto (o de sistema y entorno), entonces esta formulación hace estallar la identidad de sistema y jerarquía, donde la cima de la jerarquía (el «fundamento» de todo conocimiento) representa el todo. Entonces la relación entre el problema del fundamento y el rendimiento del sistema ha de poderse activar desde los dos lados. Solo con esta puesta en relación puede una superteoría quedar suficientemente amortiguada frente a los impactos de la realidad empírica.

Por consiguiente, una cuestión como la de si es posible una ciencia de la moral libre de moral de un modo adecuado a su objeto no puede quedar decidida solo en el nivel de las construcciones superteóricas. Pues para ello precisamos, junto al concepto de sistema, un concepto de la moral, y ambos, a su vez, han de poderse verificar en otros niveles teóricos y, en último término, en el nivel empírico. Todos los niveles de estructuración del sistema de la ciencia se relacionan entre sí y solo en esta relación pueden operar como un todo. Los niveles «superiores» presuponen los

35. A idéntica conclusión llega la teoría moderna y realista del sistema del derecho, en una crítica de la hipótesis de la norma fundamental de Kelsen. Cf. T. Eckhoff y N. K. Sundby, «The Notion of Basic Norm(s) in Jurisprudence»: *Scandinavian Studies in Law* (1975), 123-151 (espec. pp. 137 ss.).

36. Tomamos una formulación de Hegel, referida al puro ser y a la pura nada, cf. *Wissenschaft der Logik*, t. I, Leipzig, 1948, p. 78.

«inferiores» y viceversa. Esto no es ninguna tautología, dado que en todos los niveles se aplican diferentes *constraints* y resultan relevantes diferentes aspectos del entorno. Solo si se llegase hasta el final y conociéramos todo lo que es, podría ocurrir que todo este esfuerzo demostrara ser una grandiosa tautología y que se oyese a lo lejos una risa burlona. En lo que a la situación actual respecta, sin embargo, no aporta nada positivo ni negativo anticipar esto.

II. LA TEORÍA DE SISTEMAS Y LA TRADICIÓN HUMANISTA

Después de Kant debería ser algo sabido que el desarrollo de las ciencias modernas, su diferenciación dinámica y el incremento de sus capacidades de disolución y recombinación tienen consecuencias en lo que toca a cuestiones epistemológicas y morales. Las «Críticas» fueron el intento de fundar de nuevo la unidad del fundamento de validez de la ciencia y de la moral. La teoría de sistemas plantea preguntas sobre la unidad exclusivamente de modo específico al sistema, por lo que presupone una elección previa de referencias del sistema y reformula los efectos retroactivos de la diferenciación dinámica de la ciencia para esta misma con el concepto de superteoría. La superteoría es, según esto, el nivel en el que han de aprehenderse las cuestiones epistemológicas y morales en la medida en que conciernen al mismo sistema de la ciencia. Por ello, la pregunta acerca de la posibilidad de un saber sobre la moral libre de moral exigía de entrada una exposición de este concepto.

Cuando empleamos este concepto teórico-sistémico de superteoría, manejamos la superteoría estableciendo un contraste con presupuestos intelectuales y hábitos de pensar que, a muy grandes rasgos, podríamos caracterizar como «tradición humanista». Al hacer este contraste, la tradición humanista, en nombre del hombre, se convierte en representante de las exigencias morales en la construcción teórica. Se convierte, así pues, en uno de esos adversarios cuya contradicción con su propia teoría habría de explicar esa misma teoría. Los actuales frentes de discusión siguen este contraste[37].

37. Con ello no se pretende que la discusión se desenvuelva siempre a este nivel. Muchos humanistas muestran de entrada la «tecnología de sistemas» como sospechosa, al ser utilizada por las empresas americanas. Otros creen que las evidentes dificultades lógicas y metodológicas de una teoría de sistemas ambiciosa bastan para mostrar que se trata solo de una «ideología» (así, por ejemplo, R. H. Lilienfield, *The Rise of Systems Theory — An Ideological Analysis*, tesis doctoral, New School for Social Research, Nueva York, 1975; íd., «Systems Theory as an Ideology»: *Social Research* 42 [1975], 637-660). A la inversa, no le resulta difícil a la teoría de sistemas descubrir el deficiente control de sí mismos y de sus consecuencias que aqueja a los movimientos morales humanistas, así como su ingenuidad política. Tampoco el volumen en el que se discute con Jürgen Habermas está libre de referen-

Sin embargo, no es esta la única razón para que la teoría de sistemas se ocupe con la tradición humanista. La controversia sirve, al mismo tiempo, como ejemplo de totalizaciones y de lo que ellas ofrecen.

Naturalmente no se puede impedir a los humanistas que, cuando se presentan como moralistas, valoren moralmente la teoría de sistemas. No obstante, esto exige por su parte determinadas referencias de su moral a la realidad, por ejemplo de tipo sociopolítico. Para este fin les sirve todo aquello que, conforme a los estándares valorativos de la revolución burguesa —sobre todo, la libertad, la igualdad y, si no la fraternidad, al menos la comunicación—, se presenta en la sociedad actual como deficiente. Esta deficiencia, evidentemente, no es cuestionada por nadie. A una teoría de sistemas que tematice esta sociedad y no la mida en relación con estos valores (o no lo haga aún en primer término), se le supone que aprueba esta sociedad y que da por bueno lo que es malo; la teoría de sistemas, por tanto, ofrecería como rendimiento, lisa y llanamente, un juicio moral fallido. Con algo más de refinamiento, puede denunciarse que la no ponderación de los valores burgueses es característica de la sociología burguesa. Así, formaría parte de las «contradicciones» de la sociología burguesa la incapacidad de emplear sus propios valores como fundamentos de la acción, pues su modo de producción se lo prohíbe. Y por ello, la sociología burguesa, incapaz de resolver esta contradicción, no tendría otra posibilidad que encubrirla[38].

Sin embargo, también en argumentos moralmente inducidos de este tipo se hacen presentes los éxitos de la teoría; y lo hacen en forma de éxitos secundarios del esfuerzo por evitar la impresión de un juicio «meramente moral». Esta es una de las exigencias, y no menor, de la totalización plausible, a saber, la de una consideración conjunta del objeto que el adversario también tiene a la vista. Con todo se mantiene la cuestión de si (y en qué medida) la querencia por la moral no impedirá que se agoten las posibilidades de análisis científico o si no supondrá un prematuro apartarse por caminos laterales. Esto es algo que, en un principio, únicamente cabe suponer. Solo un análisis detallado de los puntos diferenciales, donde se separan y enfrentan la teoría de sistemas y la tra-

cias a este asunto por ambas partes, cf. J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Fráncfort d.M., 1971. Supongo un interés por esta discusión que no puede resolverse en este nivel y, por ello, regreso a un planteamiento más fundamental de las cuestiones.

38. Que esta *forma* de argumentación pertenece estructuralmente a la sociedad burguesa misma y que históricamente pertenece al siglo XIX, esto es, que está condicionada por la aplicación de perspectivas temporales unitarias —con la fórmula del «progreso»— a una sociedad que se encuentra en movimiento, constituye un argumento sacado del arsenal de la oposición a la totalización. Cf., desde el punto de vista del historiador, R. Koselleck, «Fortschritt», cit., pp. 412 ss.

dición humanista, es capaz de mostrar qué posibilidades de análisis quedan amputadas cuando se introducen las cuestiones «de relevancia en la sociedad» previamente como cuestiones morales.

1. El primer punto en el que se marcan las diferencias, y que determina todos los demás, puede indicarse con exactitud. Afecta al *puesto del hombre en el contexto de los análisis científico-sociales*. La antigua tradición europea no había visto aquí opción alguna. Desde Platón y Aristóteles, esta tradición parte incuestionadamente del supuesto de que la sociedad, abarcadora y autosuficiente, y entendida como comunidad política, está formada por personas; ciertamente, no por todas las personas, sino solo por aquellas que, sobre la base de que poseen su propia casa, pueden contribuir de forma independiente a los asuntos públicos[39]. También todas las demás agrupaciones dentro de la sociedad fueron pensadas como colectivos cuyos elementos son las personas singulares o los individuos. Igualmente, las personas debían tener el valor de partes de las totalidades sociales. De ahí resultó la determinación del hombre como *zoon politikón* o, más tarde, como *animal sociale*, con el doble sentido de que, por un lado, el hombre es un ser que solo puede vivir en unión social y de que, por otro (y como consecuencia), el hombre es la medida de las instituciones y su perfección es la meta de las mismas. La estructura de la vinculación dentro del todo social y entre sus partes podía ser así concebida como moral natural.

A este respecto hay entre tanto una alternativa. La concepción de que el hombre es parte de la sociedad solo puede, por tanto, ser afirmada frente a otras concepciones. La teoría de sistemas solo puede agotar sus posibilidades analíticas si diferencia los sistemas sociales y los sistemas personales como distintas referencias de sistema y parte de que cada uno de estos sistemas debe ser el entorno del otro. Según esto, el individuo concreto es siempre entorno de cada sistema social y lo mismo vale para el sistema de la sociedad; e igualmente, todos los sistemas sociales en los que actúa el individuo son su entorno.

Resulta difícil calcular en qué proporción esta concepción puede encontrar hoy aceptación. Ya Karl Marx formuló que «la sociedad no consiste en individuos...»[40]. Es así como en efecto hemos de pensar si queremos sustituir la lógica de géneros por la dialéctica. Una formulación

39. Así, todavía Kant en 1797 aceptaba que la «independencia» (*Selbständigkeit*) era un rasgo que había de contarse entre los atributos de un ciudadano de la *societas civilis* (*Doctrina del derecho*, Primera Parte, § 46). Se trataba de un rasgo que no era generalizable al hombre en tanto hombre, sino que diferenciaba a unos de otros.

40. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Moscú, 1939. Reimpresión en Fráncfort d.M./Viena, s.a., p. 176. Esta afirmación, por lo demás, no se hace con vistas a un análisis teórico-sistémico, sino a partir de un interés en formas o relaciones.

más reciente dice así: «A society, *as an aggregate of individuals*, is *not* integrated»[41] [Una sociedad, en tanto *agregado de individuos*, *no* está integrada]. Este problema precisamente es transferido por Parsons al nivel de la teoría del sistema general (analítico) de la acción. Dentro de este sistema, el organismo, la persona, el sistema social y la cultura quedan diferenciados como sistemas parciales, pero permanecen como sistemas parciales en relación con el sistema de la acción. Al sistema social le correspondería aquí, primariamente, la función de la integración. Es verdad que esta concepción disocia la persona y el sistema social, pero extrae las reglas de las relaciones entre ambos de las condiciones marco de un sistema al que están subordinados, el cual regula las relaciones posibles de tipo *input-output* entre los sistemas parciales[42].

Ninguno de estos intentos lleva al extremo la idea planteada en todos ellos, a saber: que los individuos concretos pertenecen al *entorno* del sistema de la sociedad y de todos los demás sistemas sociales y que las reglas universales sobre las relaciones entre sistema y entorno —como la necesidad de la reducción de la complejidad, la necesidad de generalizaciones internas, la insuficiencia de meras relaciones puntuales y por tanto, también, una de-sincronización temporal de los procesos— valen también para este caso. La teoría de sistemas puede ganar considerablemente en profundidad analítica y precisión si relaciona consecuentemente todas las estructuras y procesos internos al sistema con la diferencia sistema/entorno. En el caso de los sistemas sociales, esto lleva a la tesis de que estos sistemas no consisten en individuos, sino en comunicaciones. La sociedad no es el género humano, no es la humanidad, sino un sistema de comunicación. Dicho sistema integra *selectivamente* los potenciales de la humanidad, dados sobre unos fundamentos físico-químico-orgánico-psíquicos; y tiene su propia realidad y su propia autonomía sistémica en el control de esta selectividad.

Esta selectividad por supuesto siempre ha estado a la vista. Sin embargo, siempre se la había concebido bajo una óptica normativa y, con ello, se la había empujado a una vía que llevaba a su tratamiento y fundamentación en conceptos de la moral, y ahí acababa. El margen necesario para una nueva conceptuación según la teoría de sistemas lo alcanzamos cuando reconocemos que *la selectividad interna del hombre, esto es, lo que lo constituye como unidad orgánico-psíquica, no es idéntica a la selectividad social del sistema de comunicación y transcurre de un modo*

41. Así dice R. Collins, «A Comparative Approach to Political Sociology», en R. Bendix (ed.), *State and Society*, Boston, 1968, pp. 42-67. Esta afirmación se hace en el contexto de una polémica con Durkheim, pero con la extraña inconsecuencia de que se tiene por posible en el nivel de los grupos lo que se afirma como imposible en el nivel de la sociedad.

42. Como una concisa muestra de esto, cf. T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewoods Cliffs (N.J.), 1966, pp. 5 ss.

enteramente distinto. La diferencia sistema/entorno no separa simplemente hechos sino que separa y recombina selectividades.

En conexión con esto puede verse con mayor claridad en qué modo el hombre, como entorno que hace su aportación, «interpenetra» en los sistemas sociales[43]. La contribución originaria y constituyente de sociedad de la unidad orgánico-psíquica que es el hombre no consiste, por ejemplo, en que dicha unidad actúe, en términos generales, de un modo pacífico, bienintencionado y conforme a la norma, y que así conserve el orden (lo que, como hecho, naturalmente no es discutible). Antes de toda valoración esquemática de este tipo, la cual está ya siempre constituida en el interior del sistema de la sociedad—y siempre solo en él—, tenemos que este sistema se constituye a sí mismo sobre la base externa de sistemas con una selectividad altamente compleja y finamente regulada. Estos sistemas, por de pronto, simplemente aportan el hecho de que pueden y tienen que cambiar siempre sus estados. Aportan, por así decir, su vitalidad. Y no pueden ser, precisamente por ello, un elemento funcional y menos aún un sistema parcial de la sociedad. No procuran la estabilidad necesaria para ello. Su contribución es justo la inestabilidad, que posibilita la construcción, mediante procesos selectivos, de otro sistema que es, a la sazón, un sistema social.

Por tanto, hay innumerables estructuras y procesos selectivos en el hombre que no pertenecen a la sociedad sino que deben ser presupuestos como entorno de la misma para que la sociedad pueda formarse sobre la base de la comunicación. Inversamente, el hecho de la sociedad influye de entrada en su entorno humano y, hoy cada vez más, también en su entorno extrahumano. El hombre, tal y como es, y cada vez más el globo terráqueo, tal y como es, no serían posibles sin la sociedad. Esto no quiere decir, empero, que estas consecuencias hayan de ser concebidas como partes del sistema de la sociedad. No todo lo que depende de un sistema es parte de dicho sistema. En otras palabras: las fronteras de los sistemas no diferencian entre lo que depende y no depende de ellos, entre lo que está unido y lo que no lo está a ellos, sino que efectúan selecciones que posibilitan la gradación de dependencias e independencias unas respecto de otras.

De esta premisa depende un buen número de ulteriores cuestiones de investigación. Así, se ha vuelto significativo para la evolución del sistema de la sociedad el que la utilización de la comunicación como forma de proceso haya llevado a la diferenciación de dos entornos: 1) el

43. Empleamos conscientemente este concepto de Parsons, para apuntar al lugar funcional que, en su sistema, se corresponde con nuestro problema. No obstante, debemos por ello alterar el sentido del concepto. A este respecto, cf. N. Luhmann, «Interpenetration: Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme»: *Zeitschrift für Soziologie* 6 (1977), 62-76.

físico-orgánico y 2) el humano-personal[44], cuyas relaciones «ecológicas» se han convertido hoy día en uno de los temas más importantes de la comunicación social. No podemos aquí, sin embargo, proseguir estas consideraciones; en su lugar, nos limitamos a establecer que la concepción de que la unidad orgánico-psíquica del ser humano pertenece al entorno del sistema de la sociedad —mientras que, por el contrario, toda moralidad quedaría constituida en el interior de la sociedad— hace estallar una añeja unidad entre función y moral, para abrir posibilidades de análisis más diferenciadas. Esto tiene consecuencias para otros temas en los que la teoría de sistemas y la tradición humanista se encuentran enzarzadas en mutua controversia.

2. El otro punto en el que hay diferencias concierne a la *concepción de la sociedad* misma, al modo como la teoría trata de aprehender su estructura fundamental. De ello depende cómo se identifique la sociedad, cómo se establezcan las comparaciones y cómo se construyan las tipologías.

Si se parte de la suposición de que la sociedad está formada por hombres, entonces se impone que la teoría de la sociedad ha de fundamentarse antropológicamente. Debe tratarse de enunciados sobre la naturaleza humana y sus condiciones de existencia, de donde se derivan enunciados sobre la sociedad. En este conjunto conexo de enunciados, que vinculan al hombre y a la sociedad, vienen incorporados tanto juicios morales —o, en todo caso, construcciones duales que se corresponden con ellos— como también justificaciones estructurales de la sociedad misma.

La antigua tradición europea partía de un juicio, en un primer momento *positivo*, según el cual el hombre, en virtud de los fines que tiene por naturaleza, estaba destinado a la vida en sociedad. Según dicha tradición, el hombre podía no alcanzar esta posibilidad, o esta podía serle arrebatada, pero con ello perdía igualmente la posibilidad de dar cumplimiento a su propia vida en la teleología inmanente a la misma. Como condición central de la vida en sociedad se reconocía el gobierno, esto es, la diferenciación entre partes gobernantes y gobernadas, en toda asociación de la sociedad así como en la vinculación de todas estas asociaciones con la sociedad política. El orden y el gobierno, en último término, coincidían indistintamente[45]. En este diseño, se conformaba una sociedad diferenciada a través de la estratificación, una sociedad que concedía al primado funcional de la política un valor y un rango centrales, que incluso definían a la sociedad misma como sociedad política. Las formas de la di-

44. Es el caso, por ejemplo, de Walter Goldschmidt, cf. *Comparative Functionalism*, Berkeley/Los Ángeles, 1966, p. 59.

45. Para la fase tardía y la disolución de esta congruencia, cf. D. Little, *Religion, Order and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, Nueva York, 1969.

ferenciación quedaban antropológicamente fundamentadas en la medida en que los hombres —tanto las partes de la sociedad gobernantes como también las gobernadas— eran dependientes, en sus intereses vitales, del gobierno *y eran, en esa medida, iguales*[46].

Si, por el contrario, la antropología queda planteada *negativamente* como inquietud, deseo, sensibilidad abierta, indeterminación y, en suma, libertad, la disposición de la naturaleza humana solo consiste ya en poner en marcha su propia negación[47]. La negación de su negatividad natural no es una negación privativa sino determinante; no consiste pues en un error de la esencia que haya de evitarse, sino en la construcción histórica de una sociedad que solamente se está haciendo humana, que realiza lo que, en tanto disposición, no es sino «perfectibilidad». Según este diseño, va quedando perfilada una sociedad revolucionaria, que impulsa la diferenciación dinámica de sistemas parciales políticos y religiosos, y que empieza a establecer, juntos a ellos, otros sistemas parciales —cuya amplitud se extiende por toda la sociedad— para la economía, la ciencia y la educación; una sociedad que se adapta a la diferenciación funcional y a la inclusión de todos los individuos en todos los ámbitos funcionales, y que ya solo admite la estratificación como fenómeno consecutivo a la acumulación de efectos de la acción individual. Una sociedad de este tipo toma conciencia de su historia como historia de libertades inacabadas, y la humanidad se convierte en un proyecto de futuro como libertad que se niega en su propia negatividad.

En comparación con una visión total como esta, sin embargo, todos los sistemas parciales que se han diferenciado dinámicamente de forma funcional, en especial el de la economía ahora dominante, aparecen como deficientes, como expresión de la abstracción, de la alienación, de la explotación del hombre. Este neohumanismo, que se consolida aferrándose a la humanidad, refleja finalmente todas las funciones de la sociedad en el modo de su deficiencia: la política como gobierno (que ahora es algo negativo), la educación como ejercicio de la violencia simbólica, la religión como secularizada o como desvigorizada por la secularización, y la sociedad misma como crisis de su propia legitimidad[48]. Como contrapeso, el hombre es afirmado como tal, pero esta afirmación pierde toda relación

46. La mejor perspectiva sobre este modo de pensar nos la ofrece M. Riedel, «Gesellschaft, bürgerliche», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 2, Stuttgart, 1975, pp. 719-800 (espec. pp. 719-756).

47. Acerca de esta antropología de la revolución burguesa, reclamada por Hobbes, Locke, Rousseau, Condillac y otros, cf. H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Fráncfort d.M., 1976.

48. Cf. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999.

con lo que es. Es establecida contrafácticamente. La historia de la sociedad ha de ser reconstruida, consecuentemente, como historia de la puesta a prueba comunicativa de su idea contrafáctica.

Así, en el transcurso de la reciente historia de las ideas, la humanidad avanza desde una negatividad negable hacia a una positividad que no resulta ya negable sino solo negadora. Con ello, se desgarra la conexión teórica de hombre y sociedad. Como ocurre con los cuadros que, a partir de otras imágenes, componen una imagen inadvertida a primera vista, aquí se ve de repente que esta historia de abstracción se correlaciona con el desarrollo de la sociedad misma y da expresión al hecho de que las relaciones de la sociedad no han de ser aprehendidas teóricamente tomando al hombre como punto de partida. La sociedad se ha vuelto demasiado compleja para ello y las exigencias a la teoría que surgen en la sociedad a través de la diferenciación dinámica de la ciencia están demasiado desarrolladas para ello. Si se atienen a su idea, los humanistas son llevados a una posición desde la que no pueden sino rechazarla.

Desde la perspectiva de un análisis teórico-sistémico, este desarrollo del humanismo se torna explicable si consideramos los fundamentos de la teoría como dependientes de la forma y las dimensiones de la diferenciación de la sociedad. Así, no es ninguna casualidad que conceptos como hombre, individuo o sujeto hayan de someterse a exigencias cada vez mayores, incluso por encima de sus posibilidades, cuando deben fundamentar teorías de la sociedad. El fracaso de estos conceptos en esta función no es en absoluto síntoma de una pérdida de significado del estado de cosas descrito con dichos conceptos, en el sentido, por ejemplo, del discurso acerca de la «despersonalización», del «conformismo» o de la «masificación». Este discurso es, más bien, solo el resultado de orientaciones teóricas deficientes. También «masa», como concepto antropológico evasivo, carece de valor desde el punto de vista sociológico. Las circunstancias y la situación de la teoría suponen un desafío, por el contrario, a separar analíticamente con mayor nitidez entre persona y sistema social, así como a no anticipar el análisis de las interdependencias mediante proposiciones fundamentadoras cargadas de afectos.

Un proyecto de este tipo exige de la teoría de sistemas rendimientos de abstracción correspondientes. Ante todo, resulta obvio el *ser consecuentes y renunciar a la hipostación antropológica de primados funcionales singulares*. Solo a partir de premisas antropológicas podía afirmarse que la sociedad es, en su núcleo, una sociedad política o una sociedad económica y que depende, sobre todo, del *ethos* político o de la producción económica. Tesis como estas, que buscaban establecer un orden de rango entre funciones dinámicamente diferenciadas, eran plausibles en situaciones históricas donde las funciones particulares ya se habían diferenciado dinámicamente en cierta proporción porque ello, de acuerdo a la situa-

ción evolutiva de la sociedad, dependía principalmente de las situaciones históricas; unas situaciones donde, por lo demás, la sociedad estaba, sin embargo, primariamente dividida por la estratificación, esto es, según el rango. Respecto de este tipo de estructura, los primados funcionales podían vincularse con representaciones de rango y, en esta vinculación, resultar fundados antropológicamente. Tras la diferenciación dinámica de una multiplicidad de funciones singulares, este tipo de diseño estructural resulta insostenible, a causa de una situación social transformada. Cuando la política, la econ[illegible], [illegible]echo, la religión, la educación, la vida familiar, la ciencia y la sanidad ya se han diferenciado dinámicamente con un nivel de pretensión relativamente elevado, y cuando se han vuelto interdependientes en sus respectivos rendimientos específicos, las hipostaciones clásicas se presentan como infundadas. Únicamente para el sistema político de la sociedad se aplica que la política sea más importante que todo lo demás. Igualmente, empero, y con el mismo derecho, también el sistema educativo solo puede ser especificado funcionalmente bajo la premisa de que la educación es más importante que todas las demás funciones. Lo mismo vale para todos los ámbitos funcionales. La retroproyección de tales primados funcionales sobre la sociedad misma contradice el principio de la diferenciación funcional.

Esta crítica es, al mismo tiempo, un análisis parcial que permite reconocer qué significado le corresponde a la diferenciación sistémica como tal. En la crítica a las hipostaciones funcionales antropológicamente fundadas está ya implicada, de este modo, la teoría de la sustitución. Se centra en la diferenciación como tal. Debe concebir entonces el sistema de la sociedad como un sistema dinámicamente diferenciado de relaciones comunicativas y puede distinguir diversas formas de la diferenciación, que se correlacionan con el grado de diferenciación dinámica del sistema social. En el paso de la diferenciación segmentaria a la estratificada y de la estratificada a la funcional, el sistema de la sociedad alcanza, al mismo tiempo, niveles superiores de sistematicidad y diferenciación dinámica, ganando en distinción respecto del entorno. Y este cambio de tipos fuerza la transformación no solo de las auto-tematizaciones del sistema de la sociedad (en el sentido de denominaciones e identificaciones ampliamente aceptadas), sino que también abarca las estructuras teóricas subyacentes, puesto que modifica sus fundamentos de plausibilidad. El diseño de la superteoría, cuya técnica argumentativa acabamos de presentar una vez más, es una propuesta para esta situación, a la que solo se le puede hacer justicia si también se correfleja la variación de estas estructuras teóricas que conciben la sociedad (y que, con ello, también se conciben a sí mismas).

3. La presión de la abstracción, ante la que cedemos por el hecho mismo de que la explicamos, tiene consecuencias para el tratamiento de

otro tema en el que divergen la teoría de sistemas y la tradición humanista. Se trata de la posibilidad de concebir la *historia de la sociedad* como desarrollo de la humanidad o como evolución. En calidad de teorías de la sociedad solo compiten aquí las teorías que ven e intentan aprehender que toda sociedad mantiene su unidad también a lo largo de su historia, en tanto que refleja su identidad, si la hay, también en la dimensión temporal como un proceso histórico en sí mismo conexo.

En el estilo de la tradición humanista, esto debería significar: temporalizar la moral y la razón y esperarlas —positiva o negativamente— como resultado de la historia. Este programa fue formulado por Hegel. Desde entonces ha faltado la fuerza y la convicción, tanto en el principio como en el detalle. La exigencia de unidad de la reflexión no se presta a ser proyectada ni en la unidad de un sujeto de la historia[49] ni en la unidad de una conexión procesual que, sin otros momentos de contraste (igualmente sociales), podría garantizar solo progreso o solo decadencia[50]. Como posición alternativa sigue valiendo la tesis de que el sujeto es la intersubjetividad y de que el proceso es la discusión de pretensiones de validez insatisfechas.

En calidad de teórico de sistemas, uno debería suponer que con el interés por la intersubjetividad se apunta a un nuevo nivel de la construcción de sistemas, un nivel en el que transcurre una historia de sistemas diferente, «suprasubjetiva», a saber: la historia de las condiciones de la combinabilidad social de la acción humana. Bajo esta designación, sin embargo, la teoría humanista persigue también el interés de continuar una tradición que había tratado la sociabilidad como característica del hombre mismo *y que la había normativizado en esta forma*[51].

49. Cf. a este respecto las discusiones del grupo *Poetik und Hermeneutik* en R. Koselleck y W.-D. Stempel (eds.), *Geschichte — Ereignis und Erzählung*, Múnich, 1973. En ellas, el sujeto de la historia apenas encontró defensores.

50. Como ha desarrollado Reinhart Koselleck, la idea de progreso, por lo demás, ha proyectado siempre los momentos necesarios en la simultaneidad de lo no simultáneo, de lo que queda atrás y de lo que no ha llegado hasta nosotros. Cf. a este respecto, más arriba, el epígrafe I.8.

51. Esto es así aunque la historización de la conciencia moderna ha venido exigida especialmente a través de una antropología que se esforzó por definir, en la medida de lo posible, lo social desde fuera de la naturaleza humana, para hacer responsable de ello al proceso civilizatorio o educativo. Según Rousseau, la única invariable natural, que luego, sin embargo, es corrompida por los hombres, es el *amour de soi-même*. Cf. *Émile ou de l'éducation*, ed. de F. y P. Richard, París, 1964, p. 247. A este respecto, así como sobre la historia previa, cf. I. Fetscher, *Rousseaus Politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied, ²1968, pp. 50 ss.; T. Schabert, *Natur und Revolution: Untersuchungen zum politischen Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts*, Múnich, 1969, pp. 47 ss.; y para una visión panorámica en relación con la teoría ética del siglo XVIII, cf. L. G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, 1959.

¿Qué concepciones de la historia de la sociedad pueden desarrollarse a partir de estas posiciones fundamentales?

La teoría de sistemas trabaja para superar los contrastes polarizados entre ser y devenir, o estructura y proceso, como han sido habituales desde los presocráticos; y esto lo hace mediante el desvelamiento de complejas interdependencias entre procesos constructivos de sistemas y procesos evolutivos en diferentes niveles de la construcción de sistemas. Desde el punto de vista del historiador al uso, no hay aquí nada que se ofrezca como maduro para una teorización. Asimismo, la situación de abstracción del programa teórico hace dudar de que vaya a tener resultados susceptibles de ser elaborados como una historia narrable o como plausibilidades psicológicas con las que el historiador ha estado acostumbrado a trabajar hasta el momento. En ningún caso forma parte del programa una «moral de la historia».

La concepción humanista puede ciertamente pretender que se acerca más al interés narrativo del historiador, dado que manifiesta un interés, condicionado por la teoría, hacia los actores o colectividades que actúan en la historia, y dado que trata de juzgar sobre sus intenciones como motivo de éxitos o fracasos[52]. Esta concepción, sin embargo, está errada, y esto lo podría saber a partir de su propia historia. En efecto, el interés en la realización de condiciones de vida o de valores humanos se ha convertido en algo demasiado abstracto para una simbiosis con la teoría histórica; y esto ha sido así precisamente porque ese interés ha sido empleado históricamente para liquidar el orden preburgués de la sociedad, para lo cual tuvo que plantear la naturaleza del hombre como extrasocial (Rousseau) o la idea y máxima del hombre como trascendental (Kant).

Conforme a esto, no queda otro camino que socializar e historizar la humanidad hasta en sus valores de deber. Si se hace esto, se descubre la crisis. No es ninguna casualidad que, tanto en Edmund Husserl como en Jürgen Habermas, el movimiento desde el sujeto a la intersubjetividad (aunque por razones muy distintas en cada caso) venga acompañado por una conciencia de crisis[53]. Aquí la intersubjetividad rehúsa abiertamente la aceptación de títulos humanos como los de moral o razón, que habían sido atribuidos al sujeto, y se escuda en el presente: en la técnica, el cientificismo o el capitalismo. Siempre se verán crisis si se mira la sociedad con las lentes dobles de los valores vinculados al deber y la conciencia

52. Jürgen Habermas apunta a esta ventaja en su contribución «Geschichte und Evolution»: *Geschichte und Gesellschaft* 2 (1976), 310-357.

53. Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, t. VI, La Haya, 1954 [*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Prometeo, Buenos Aires, 2008]; J. Habermas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, cit.

histórica. Esto no tiene por qué inquietar ni activar a los contemporáneos. Sería solo una oferta teórica para la historia si se lograra hacer efectivamente visible la historicidad de la socialidad y la producción social de la historia, así como remitirlas a condiciones valorables como humanas y que están dentro de una crisis.

Un intento de este tipo lo emprende actualmente Jürgen Habermas con el programa de elaborar una teoría evolutiva que explique la historia fáctica como un transcurso en el que la humanidad aprende a fundamentar de manera discursiva normas y opiniones en referencia a su convivencia[54]. Las fundamentaciones, según esta concepción, no son solo un epifenómeno de estados e intereses que cada cual puede acomodar a su conveniencia, sino que apuntan a los constituyentes de la convivencia humana en referencia a los cuales los hombres aprenden un acuerdo selectivo de sus intereses. Nadie discutirá que hay distinciones de nivel en la producción de la compatibilidad intersubjetiva de opiniones e intereses, que estos cambian evolutivamente, que se correlacionan con las restantes estructuras de la sociedad; y nadie discutirá que pueden ser transferidas más o menos exitosamente, por la vía de procesos de socialización y educación, a sistemas psíquicos, en los que, a su vez, pueden determinar el nivel de compatibilidad de los pareceres. Todo esto podría afirmarlo también una teoría de sistemas que evitase emitir juicios acerca del hombre[55]. La ruptura entre las representaciones de la evolución de la teoría de sistemas y las del humanismo se produce únicamente cuando se trata de la pregunta crítica de cómo las personas deben adaptarse, aprendiendo, a las condiciones sociales de su convivencia: una teoría de sistemas buscará siempre distinguir, en el sistema de la sociedad, estructuras exitosas, funcionales o disfuncionales, relativamente avanzadas o atrasadas, y tratará de discriminar las correspondientes metas del aprendizaje[56]. Un humanismo que pretenda ser al mismo tiempo una crítica de la historia acontecida hasta el momento y que rechace la sociedad misma como diseño de lo que ha de ser aprendido, deberá traer los objetivos de aprendizaje *ab extra*. De esta manera, el humanismo no escribirá ya una historia de acontecimientos, sino que solo dictará sentencia sobre la historia de acontecimientos de acuerdo a criterios ideados contrafáctica-

54. Cf. más arriba los epígrafes I.3 y I.8.

55. Es a esto a lo que apunran, por ejemplo, conceptos empleados por Parsons en el nivel de estos problemas como los de *adaptative upgrading, inclusion, value generalization*. Cf. T. Parsons, *The Systems of Modern Societies*, Englewood Cliffs (N.J.), 1971, pp. 26 ss.

56. Véase, por ejemplo, el significado de la diferencia interno/externo y de la forma de su elaboración, inmanente al sistema, para la investigación de V. Rittner *Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter: Kreuzzüge im Lichte einer mittelalterlichen Biographie*, Colonia/Viena, 1973.

mente. Para el humanista, lo que está en juego en la historia es algo más que la historia misma.

4. Un cuarto punto en el que hay diferencias entre la teoría de sistemas y la tradición humanista atañe al modo en el que son tratadas las *autorreferencias*. Para la tradición en su conjunto, la reflexión era una capacidad mental, esto es, una característica de seres dotados de espíritu, principalmente de los hombres. Era introducida con un argumento en última instancia antropológico y podía luego, en la relación cognoscitiva, ser desplazada al lado del cognoscente. El objeto del conocimiento no quedaba con ello infectado y estaba libre también, por tanto, de los problemas lógicos de las estructuras y procesos autorreferenciales. Este era asimismo el presupuesto de la validez apodíctica del principio de no contradicción, esto es, el presupuesto de la capacidad del objeto para proporcionar una decisión entre enunciados contradictorios. De modo correspondiente, se podía partir de una distinción establecida naturalmente o por creación entre lo que luego se denominó sujetos y objetos; los unos eran sustancias conscientes dotadas de reflexión, los otros, sustancias extensas que podían ser especificadas de tal manera según el espacio y el tiempo que, en el lado del sujeto, el principio de no contradicción podía tener una oportunidad. De esta manera, la lógica podía ser concebida como la doctrina de las leyes del pensar.

Este diseño se vio ya en dificultades con el conocimiento del hombre mismo, dificultades que se hicieron más visibles a medida que se distendían las certezas religiosas y morales que se tenían por conocimiento. No podía desarrollar una ciencia de la sociedad, pues hubiera tenido que llegar a ser una ciencia de objetos autorreferenciales, y finalmente fracasó en el intento. Sin embargo, los modos de hablar acuñados por esta tradición continúan teniendo efecto. Así, a conceptos como los de sujeto y reflexión van vinculadas expectativas particulares con las que son confrontadas las disciplinas científicas. A la teoría de sistemas se le reprocha así —con toda la razón que puede movilizarse desde una posición insostenible— que trata al hombre de forma objetivadora y cosificadora (como si no hiciese constar algo que es[57]). A esta crítica no puede responderse inmediatamente, puesto que la teo-

57. Cf. por ejemplo J. Ritsert, *Handlungstheorien und Freiheitsantinomie*, Berlín, 1966; W. Oelmüller, *Was ist heute Aufklärung?*, Düsseldorf, 1972; F. Maciejewski, «Sinn, Reflexion und System. Über die vergessene Dialektik bei Niklas Luhmann»: *Zeitschrift für Soziologie* 1 (1972), 139-155; B. Willms, «System und Subjekt oder die politische Antinomie der Gesellschaftstheorie», en F. Maciejewski (ed.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, supl. 1, Fráncfort d.M., 1973, pp. 43-77; L. Landgrebe, *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie*, Opladen, 1975. Sin excepción, estos autores no argumentan de modo original, sino que lo hacen ligados a la tradición, es decir,

ría de sistemas, cuando toma en consideración estructuras y procesos autorreferenciales, hace esto con el objeto de conocimiento y suprime con ello el estatus privilegiado del sujeto que se le había reprochado que pasaba por alto.

Reaccionando al desafío las ciencias sociales, la teoría de sistemas debe partir de que la autorreferencia es una estructura de objeto que ha de localizarse precisamente en el lado objetivo, y no en el subjetivo, de la relación cognoscitiva. Solo la reflexividad del proceso cognoscitivo, solo la posibilidad de conocer el conocimiento, es lo que también permite que el cognoscente mismo aparezca como autorreferencia; pero esto solo ocurre en la medida en que el cognoscente es objeto del proceso cognoscitivo dirigido al conocimiento. Solo en tanto objeto de la teoría del conocimiento el sujeto se vuelve algo a lo que se puede atribuir reflexión.

A través de esta redisposición, se ganan posibilidades de generalización que evitan el camino hacia lo trascendente o lo trascendental. En el caso del sistema cognoscente, que conoce que conoce, puede muy bien estudiarse un problema mucho más general[58]. Ya Rousseau había tomado esta dirección con la interpretación de la autoconservación como *amour de soi-même*, como autorreferencia originaria que, justamente en su estar cerrada sobre sí misma, genera sensibilidad hacia el entorno y desencadena así la construccion de la personalidad corruptible por la civilización[59]. Si se generalizan estas intuiciones de partida, ello conduce a la tesis de que, bajo el presupuesto de una diferencia de sistema y entorno, es precisamente la *clausura circular* de los procesos sistémicos la que, como propiedad universal del sistema, hace que este, bajo puntos de vista *específicos, sea susceptible al entorno*. Un sistema autorreferencial reacciona siempre frente a sí mismo pero, bajo determinadas circunstancias, reacciona también frente a otros. Puede modificar, condicionado por el entorno, su contacto consigo mismo. Puede mejorar su sensibilidad al entorno —y

como si ya se supiera lo que es el sujeto (o la libertad o la reflexión). Por ello, apenas puede establecerse si tenemos ante nosotros un contenido unitario y hasta qué punto lo tenemos.

58. A este problema más general se le da en ocasiones el título de «conocimiento» o «cognición». En ese caso, sin embargo, este concepto coincide con las relaciones sistema/entorno de todo tipo. Cf., por ejemplo, H. Maturana, «Neurophysiology of Cognition», en P. L. Garvin (ed.), *Cognition: A Multiple View*, Nueva York/Washington, 1970, pp. 3-23.

59. Nos hemos referido ya al cuarto libro del *Emilio*. Sin embargo, Rousseau puede servirnos como testigo principal solo en una medida limitada, porque precisa, para la construcción de su razonamiento, de la razón y el sentimiento de piedad como equipamientos suplementarios, los cuales (y plenamente en el sentido de la tradición humanista) definen al hombre mediante su distinción respecto del animal. Cf. la nota XV al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, t. III, París, 1964, p. 219. [*Del Contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. de M. Armiño, Alianza, Madrid, ²2002, p. 361].

solo puede hacerlo así— aumentando la selectividad de posibles contactos consigo mismo, esto es, aumentando la complejidad interna. Las autorreferencias basales de este tipo tienen que ser tomadas en consideración y tienen que ser concebidas si se quiere percibir el que se dé el caso (y cómo se da) de que la clausura y la apertura, la universalidad y la especificación, presuponen recíprocamente una complejidad del sistema relativamente pequeña y una complejidad del entorno relativamente alta, y que solo pueden aumentar la una en referencia a la otra.

Hay que admitir que este tipo de tareas de investigación ni siquiera han sido aún registradas en la teoría de sistemas, y mucho menos han quedado resueltas. Su abordaje transformará el estado de la discusión. La contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, o entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales, perderá nitidez y la dirección teórica y metodológica se trasladará allá donde son elaborados empíricamente los problemas de la autorreferencia. Los títulos clásicos del sujeto —conciencia, libre arbitrio, espíritu, reflexión— aparecerán peculiarmente indiferenciados y faltos de contenido. Su atractivo se difuminará, y quien quiera impulsar la moral en su nombre deberá examinar en qué medida estos buenos nombres siguen teniendo efectividad.

5. Desde una perspectiva histórica, los pensadores de la tradición humanista podían presuponer una moral ya muy desarrollada y verla como algo terminado[60]. Con referencia a esta facticidad de la moral, se ofrecía la distinción de *normas* (o puntos de vista orientadores normativamente concebidos) y *acciones*, así como la calificación moral de *ambas*. La moral superior que encontraron no tenía ya la forma simple de la expectativa de un comportamiento apropiado y conforme a la realidad. Se hallaba ante la tarea de *combinar dentro de la moral* puntos de referencia para la imputación *interna y externa*[61]. Esto podía suceder mediante la distinción de normas y acciones, partiendo de que las normas —sea como leyes o como teleología inmanente de la acción— están sustraídas a la disposición del agente y no son imputables a este, mientras que la acción, por el contrario, sí que lo es. La acción conforme a normas podía entonces ser concebida como moral, por cuanto esta combina imputaciones internas y externas, poniéndose ella misma, por así decir, en su sitio.

Los puntos controvertidos de esta concepción son conocidos: hasta los mejores propósitos pueden tener malas consecuencias y hasta una vida irreprochable puede acabar de forma miserable. Este tipo de experien-

60. Qué decisiones estructurales estaban tomadas con ello, y fueron sustraídas al análisis, es algo sobre lo que volveremos con más detalle en el apartado V.

61. Desde un punto de vista psicológico, cf. H. H. Kelley, «Moral Evaluation»: *American Psychologist* 26 (1971), 293-300.

cias ha hecho madurar la teoría moral pero no ha acabado con ella. La teoría de sistemas no promete una solución mejor del problema de la teodicea, sino que el diseño esbozado se vuelve problemático de un modo enteramente distinto.

En lo que sigue nos ocupará el punto principal, a saber: que a partir de una mayor distancia respecto de la moral puede aspirarse a una mejor teoría de la moral. Por el momento, lo que interesa es solo una localización más exacta de la ruptura entre la tradición humanista y la teoría de sistemas. Dicha ruptura, según la distinción y puesta en relación entre norma y acción en el modelo tradicional, se hace presente en dos lugares. En el curso de la realización de la representación moderno-burguesa de la sociedad, las normas de la moral se vuelven contingentes, históricas, dependientes de la sociedad y, en el caso del derecho, son positivizadas mediante decisiones. La acción, junto con la estructura del ser-hombre que capacita para actuar, es abstraída del contexto de la moral de la sociedad, apoyándose para ello en los modelos de la física, de la técnica o de la vida sensible-orgánica[62]. El hombre resulta, por así decir, definido a través de la privación de la eticidad natural[63], donde la *privatio* misma, que presupone formas esenciales, pierde su sentido. Lo que queda es: inquietud, indeterminación, apertura al mundo, que según el esquema de la antropología burguesa se niega a sí misma —esto es, se determina— en la acción bajo condiciones sociales; pero que, según el diseño que acabamos de esbozar, puede ser concebida como autorreferencia basal que se edifica autocatalíticamente como sistema mediante el contacto con el entorno.

Llegados a este punto, es inevitable preguntarse de dónde proceden en realidad esas bivalencias que disponen la acción según la alternativa entre bueno y malo (*schlecht*) o bueno y malo en sentido moral (*böse*), así como quién o qué excluye una tercera posibilidad (por ejemplo, la de un disponer de teorías de la moral que a su vez esté libre de moral, que es lo que aquí nos interesa). Con la ericidad natural y la teleología de los fines naturales (que pueden no lograrse en el modo de la privación) cae también finalmente el esquematismo natural de la moral, aquella última identidad entre norma y acción en la disyunción concordante. Esto no quiere decir, como equivocadamente se creyó, que ahora todo esté permitido. Sin embargo, sabedores de esta pregunta por la procedencia y ordenación de las esquematizaciones binarias, no puede ya desarrollarse una teoría de la moral en el marco conceptual de la nor-

62. Cf., a este respecto, F. Jonas, «Zur Aufgabestellung der modernen Soziologie»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 52 (1966), 349-375 (espec. pp. 363 ss.).
63. Cf. M. Riedel, «Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes», en R. Koselleck y R. Schnur (eds.), *Hobbes-Forschungen*, Berlín, 1969, pp. 103-118.

ma y la acción ni se la puede plantear como una hermenéutica de normas y acciones. Esto es un defecto teórico al que los teólogos pueden sentirse obligados por razones extrateóricas pero que en Rousseau se vuelve imperdonable, a saber: describir de nuevo como buena la fuente de la diferencia entre bueno y moralmente malo, esto es, la naturaleza sensible, el *amour de soi-même*.

En un análisis teórico-sistémico no se estaría autorizado a este fallo y debería aclararse para qué sistemas los esquematismos binarios en general, y el esquematismo moral en particular, cumplen qué funciones. Y este análisis puede hacerse sin que haya que profesar de antemano la concepción de que sería bueno que las funciones se cumplieran.

III. Función de la moral

Después de unas largas maniobras de posición, retomamos en adelante el tema de la moral. El análisis de la relación entre teoría de sistemas y tradición humanista anima a intentar alejarse de presupuestos intelectuales antropológicos y a concebir la moral como una estructura de los sistemas sociales. Sin embargo, como sabemos que son posibles las teorías morales que se juzgan moralmente a sí mismas y, de ese modo, también todo lo que pueda negar sus supuestos, una teoría moral teórico-sistémica debe ser dispuesta como superteoría, esto es, ha de concebirse dentro del marco de una superteoría. Es decir, debe poder reconstruir por su parte los conceptos de la moral teorizadora y, además, ha de poder explicar cuáles son las limitaciones a las que está sujeto el moralista al teorizar.

Un programa teórico como este solo se mostrará viable en su ejecución. Las superteorías no tienen vida apriórica alguna, dependen de las ideas que a uno se le ocurren y de los resultados del trabajo en el ámbito de los engranajes científicos y empíricos que no pueden garantizar de antemano. Por así decir, deben ser legitimadas desde abajo[64]. El argumento decisivo será, pues, que se logre concebir el hecho de la moral con conceptos libres de moral.

1. Partimos de que los sistemas sociales surgen siempre que las personas entran en relación unas con otras. Las personas individuales permanecen en relación unas con otras pero también con el sistema social «entorno», en curso de formación. No se fusionan entre sí ni con el sistema social. Igualmente, desde la perspectiva de las personas individuales, el sistema social sigue siendo entorno (necesario o no necesario). Para cada

64. Cf. más arriba I.11.

uno de los sistemas, tanto para las personas participantes como para el sistema social que forman, el entorno es siempre más complejo que el sistema mismo. La situación de partida es, por tanto, un *gradiente múltiple de complejidad en sentido contrario*. Cada sistema selecciona sus propios estados y procesos (relaciones internas) en referencia a un entorno que es más complejo que él. Bajo la condición dada, estas selecciones pueden ser enlazadas selectivamente. También una selección de selecciones de este tipo puede dar lugar a modelos estables siempre y cuando no sobrepase el ámbito de los repertorios con los que cada sistema puede ajustarse a su entorno. Queremos hablar de acuerdos selectivos sin que, con ello, se suponga que se es consciente del éxito de tales acuerdos o de su estabilidad como modelo de selección.

Si para cada sistema los otros sistemas son solo partes altamente complejas de un entorno cuyo alcance es mucho más amplio, y partes que se orientan gracias a su entorno, al cual pertenece también, entre otros, el sistema mencionado en primer lugar, entonces ningún sistema puede calcular los procesos y cambios de estado de los demás. Los sistemas permanecen opacos unos para otros —lo cual no es extraño, pues de todos modos unos para otros son solo entorno, esto es, son relevantes solo desde un punto de vista selectivo—. La complejidad de los otros sistemas resulta, en la práctica, imposible de ser disuelta y recorrida por la mirada. En tanto tal complejidad, no es en modo alguno experimentable sino que, a lo sumo, es sabida como contingencia. La contingencia, por así decir, es la forma reductiva de la complejidad[65]. La contingencia reduce la excesiva complejidad de los demás sistemas a la forma: o esto o lo otro. Todo

65. Esta concepción, en realidad, es corriente desde la Antigüedad en su restricción a un *problema cognoscitivo*: como accidental o contingente aparece lo que no nos es totalmente conocido en la complejidad de sus causas. Esto fue afirmado en particular respecto de las contingencias futuras. Este es el caso de Thomas Hobbes, *De corpore* X (*Opera Latina*, ed. Molesworth, t. 1, Aalen, 1961, pp. 115 ss.). Cf. también D. Frede, *Aristoteles und die «Seeschlacht»: Das Problem der Contingentia Futura in* De Interpretatione 9, Gotinga, 1970, espec. pp. 114 y 121 ss. Esta insistencia en el conocimiento presentaba la gran ventaja de que tenía a los hombres por débiles y era, por tanto, compatible con concepciones cosmológicas o teológicas. Una vez que este interés teórico-político ha decaído, nosotros preferimos una concepción más general, que parte del supuesto de que *todo* proceso sistémico en relación con la complejidad del sistema mismo y en relación con los sistemas del entorno altamente complejos «no encaja» si atendemos a sus capacidades respectivas. Así, un sistema puede temarizar la complejidad del entorno, que a él le es imposible de determinar, como «inseguridad» y tratar de habérselas racionalmente con esta inseguridad. Ver y comprender esto ha estimulado fructíferamente la moderna teoría del comportamiento racional encaminado a la decisión. Cf. por ejemplo H. A. Simon, «Theories of Bounded Rationality», en C. B. McGuire y R. Radner (eds.), *Decision and Organisation: A Volume in Honor of Jacob Marschak*, Amsterdam/Londres, 1972, pp. 161-176. Cf. a este respecto también la distinción entre *design complexity* y *control complexity* en H. W. Gottinger, «Complexity and Information Technology in Dynamic Systems»: *Kybernetes* 4 (1975), 129-141.

cambio de estado se presenta, entonces, en el horizonte de otras posibilidades. Toda acción podría haber sido abandonada. Consecuentemente, las futuras estructuras y procesos son experimentados como algo que puede ocurrir así pero también de otra manera. Esta transformación reductiva de los problemas tiene la ventaja de que se gana en orientación: un sistema puede adaptarse a la contingencia de los sistemas del entorno a través de la selección de los propios modos de comportamiento, de tal manera que lo deseado se hace más probable y lo no deseado menos probable.

Estas sencillas consideraciones tienen ya consecuencias de amplio alcance para el planteamiento clásico de los problemas. Hacen los análisis ulteriores independientes de la pregunta acerca de si el curso del mundo y el comportamiento del sistema están determinados o no. Aunque los procesos de los sistemas muy complejos estuvieran enteramente determinados (y mucho habla a favor de ello), el supuesto de la libertad sería una necesaria simplificación del cálculo bajo las condiciones dadas de un múltiple gradiente de complejidad en sentido contrario. Dicho de otro modo: es posible adaptarse a la libertad también allí donde la realidad subyacente se hace indeterminable.

Volveremos a esto al tratar el problema específico del libre arbitrio. Por de pronto sigamos el problema de la elaboración de la contingencia en sistemas sociales. Para simplificar la exposición, vamos a designar los distintos sistemas personales (que al menos son dos), en la medida en que se comunican y forman de ese modo un sistema social, como *ego* y *alter*. Los términos *ego* y *alter* no se refieren, pues, a los sistemas personales en su sistematicidad propia y en su complejidad concreta (para los cuales el sistema social sería entonces un aspecto de su entorno), sino solo a su función en el contexto de la constitución de un sistema social, a su interpenetración[66].

Desde el momento en que los sistemas personales entran mutuamente en relación como *ego* y *alter* surge un problema descrito como *doble contingencia*[67]. *Ego* y *alter* han de interpretarse mutuamente como actuando de modo contingente. Cada vivencia del comportamiento del otro y cada expectativa toman necesariamente esta forma de la contingencia. Lo mismo vale también para la experiencia de sí mismo, puesto que esta solo puede establecerse a través de la relación consigo mismo y la capacidad procesual de los sistemas tampoco es suficiente para el autoanálisis. Así,

66. En el sentido indicado más arriba en el apartado II.1.

67. Cf. T. Parsons y E. A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), 1951, p. 16; T. Parsons, «Interaction: I. Social Interaction», en *International Encyclopedia of Social Sciences*, t. 7, Nueva York, 1968, pp. 429-441 (espec. p. 436); J. Olds, *The Growth and Structure of Motives: Psychological Studies in the Theory of Action*, Glencoe (Ill.), 1956.

tanto para *ego* como para *alter* (aunque en sistemas personales diferentes para cada uno), la relación social toma la forma de la doble contingencia. Además, los dos experimentan que esto es así y saben también que el otro lo sabe[68]. Lo experimentan en la misma relación social en la que tiene lugar su vivencia y en la que deben tomar como premisa de su propio comportamiento el que son entorno para quien en cada caso es otro.

La sociología clásica extrajo de aquí la conclusión de que los sistemas sociales precisan fundamentos no racionales para la acción, en especial, un consenso acerca de los valores[69]. Esta conclusión apunta a la *facticidad* y no a la *moralidad* de la moral como presupuesto sustantivo de los sistemas sociales. Permite al sociólogo distanciarse tanto del moralista como de los modelos individualistas de racionalidad que provienen de la ciencia económica. Esta conclusión no ha de ser ni criticada ni contradicha. Sin embargo, el rendimiento teórico es susceptible de ser mejorado si se pregunta por la *función* de la moral y se analiza con mayor precisión cómo la forma de la moral hace justicia a esta función. Con este planteamiento, la misma moral queda planteada de modo contingente y puede ser interrogada en busca de equivalentes funcionales.

2. Desde el mismo momento en que *ego* y *alter*, por las razones (accidentales) que sea, entran en una mutua relación doblemente contingente, se atribuyen mutuamente una acción contingente y, a consecuencia de ello, tienen el uno para el otro la función de *alter ego*, deben *los dos integrar cada uno en sí mismo un triple papel*. Cada uno es para sí mismo, en primer lugar, *ego*, pero sabe también que para el otro es

68. Acerca de esta reflexión social de la conciencia, cf. por ejemplo H. Blumer, «Psychological Import of the Human Group», en M. Sherif y M. O. Wilson (eds.), *Group Relations at the Crossroads*, Nueva York, 1953, pp. 185-202; T. M. Newcomb, «The Cognition of Persons as Cognizers», en R. Tagiuri y L. Petrullo (eds.), *Person, Perception and Interpersonal Behavior*, Stanford (Cal.), 1958, pp. 179-180; J. Galtung, «Expectations and Interaction Processes»: *Inquiry* 2 (1959), 213-234; P. H. Maucorps y R. Bassoul, *Empathie et connaissance d'autrui*, París, 1960; Idd., «Jeux de miroirs et sociologie de la connaissance d'autrui»: *Cahiers internationaux de Sociologie* 32 (1962), 43-60. B. Glaser y A. Strauss, «Awareness Contexts and Social Interacrion»: *American Sociological Review* 19 (1964), 669-679; J. Maisonneuve, *Psycho-sociologie des affinités*, París, 1966, espec. pp. 322 ss.; R. D. Laing, H. Phillipson y A. Russell Lee, *Interpersonal Perception: A Theory and a Method of Research*, Londres, 1966; T. J. Scheff, «Toward a Sociological Theory of Consensus»: *American Sociological Review* 32 (1967), 32-46; V. A. Lefebvre, «A Formal Method of Investigating Reflective Processes»: *General Systems* 17 (1972), 181-188.

69. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1937. El autor no solo resume esta concepción, surgida históricamente a partir de la polémica contra el utilitarismo como teoría social, sino que la toma por el fundamento de la teoría sociológica y hasta de la independencia misma de la sociología como disciplina. Es esta posición la que resulta subrayada cuando Durkheim dice que se interesa por la facticidad de las morales y cuando Max Weber, adhiriéndose a la tesis de Georg Jellinek, toma partido no por la «legitimidad», sino por las «representaciones de la legitimidad».

alter, y aún sabe, además, que el otro lo contempla como un *alter ego*. Por ello, de cara a la orientación en esta relación de selecciones y a su continuación, se torna relevante la pregunta acerca del modo como los participantes integran para sí mismos su ser-*ego*-y-*alter*-y-*alter-ego*. Mead denominó este proceso *taking the role of the other*[70]. Cada uno de los participantes se ve obligado a incorporar la selectividad y las pretensiones de selección del otro en la propia fórmula de identidad porque solo de esta manera puede proseguir sus operaciones en esta relación. Esto puede tener lugar de maneras muy diversas e individualizadas de acuerdo a las condiciones de partida en la estructura psíquica y a su historia personal. Al mismo tiempo, sin embargo, la pregunta de cómo el individuo resuelve este problema tiene un eminente interés social. Por tanto, es casi inevitable que haya comunicación directa o indirecta acerca de este asunto.

Pero este problema resulta demasiado complejo para la comunicación e incluso para los rendimientos de conciencia, debido al entrecruzamiento de diferentes perspectivas entre sistema y entorno. No resulta por tanto accesible para los participantes. Aparte de la relatividad simple de las relaciones entre yo y tú, que dejan claro que cada uno sabe a quién se está refiriendo, no se puede pretender mucho más de un proceso normal de comunicación. En consecuencia, la comunicación acerca de la integración de las perspectivas e identidades mutuamente entrecruzadas solo puede darse en una forma simplificada. Como indicador de una configuración aceptable del *ego* como *alter* y como *alter ego* en el modo de ver y en la autoidentificación de su *alter*, sirve la expresión de la *estima*, así como la comunicación acerca de las condiciones de la *estima* mutua. *Ego* estima a *alter* y le muestra su estima cuando él mismo puede reencontrarse como *alter* en *alter*, cuando puede reconocerse de nuevo en él y aceptarse o cree tener elocuentes perspectivas de esto. La estima tiene pues la función, dentro del proceso comunicativo, de ser abreviatura de estados de cosas subyacentes muy complejos, que solo son capaces de comunicación en virtud de esta sustitución simbólica. El éxito de la comunicación integrada de forma perspectivista es remunerado mediante la muestra de estima y el fracaso es castigado mediante la privación de estima, y todo ello en una dosificación que admite niveles. Con la ayuda de una comunicación así simplificada por la vía de la estima, pueden alcanzarse nuevos niveles de sutileza, puede decirse directamente o también indicar o dejarse adivinar qué vivencia y actuación reportan o hacen peligrar la estima,

70. Cf. G. H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago (Ill.), 1934, espec. pp. 254, 354 ss.; íd., *The Philosophy of the Act*, Chicago, 1938, *passim*. Cf. también R. Turner, «Role-Taking: Process versus Conformity», en A. M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Process: An Interactionist Approach*, Boston, 1962, pp. 20-40. Entre tanto, sin embargo, se ha impuesto en la sociología una comprensión diferente del concepto de rol.

y con qué grados de relevancia para la continuación del contacto, de su duración y de su carácter habitual o inhabitual.

La estima no es un producto simple y directo del comportamiento consentido o conforme a normas. Puede ganarse también originariamente con un comportamiento que haga a los demás conscientes de lo que «propiamente» habían esperado o deberían haber esperado con su mejor *ego*. Precisamente las innovaciones morales a menudo se adentran en un terreno no consentido y aún no normativizado o han de romper (¡Antígona!) con las normas para hacer visibles niveles transformados de la integrabilidad de expectativas. Con más razón, la estima no es sin más un resultado de la satisfacción de intereses[71]; puede ser compatible, en el nivel de los intereses, con ventajas para *ego* y para *alter*. Ni siquiera el altruismo es una receta infalible para ganarse la estima y mucho menos un principio de la moral pensable de forma aislada[72], aunque solo sea porque renunciar a los propios intereses deja demasiado espacio para favorecer o perjudicar los de otros.

Sobre la estima o el menosprecio solo puede decidirse en referencia a un *ego* o un *alter* de manera unitaria; ello forma parte de los rendimientos reductivos de este esquema. No se trata, por tanto, de capacidades individuales o de determinados méritos[73]. Esto no quiere decir, sin embargo, que en las cuestiones relativas a la estima el hombre sea juzgado en su totalidad. Junto a la estima que disfruta puede poseer capacidades especiales, una buena apariencia, propiedades o relaciones específicas con las que puede compensar la pérdida de estima. Con la estima no está en juego necesariamente el ser o el no ser, ni tampoco la continuidad de las relaciones sociales. Si este, empero, es el caso, y en qué medida, es una variable que, en distintas sociedades y en distintos sistemas parciales de las sociedades, puede tomar valores muy diversos.

La estima, por tanto, no es ninguna característica, sino una asignación. Es adquirida o retirada, incrementada o disminuida, en cada caso, en sistemas sociales; tiene, por de pronto, una relevancia exclusivamente relativa al sistema. En circunstancias de una diferenciación social creciente, esto es, en sociedades más complejas, puede darse una fluctuación de

71. De lo contrario tenemos un concepto moral ampliado, desarrollado en la literatura anglosajona, que parte de una exitosa gratificación recíproca de intereses y que, por tanto, no puede hacer ya comprensible de qué modo puede llegarse a una moral altruista o a una moralización de distribuciones desiguales. Un típico ejemplo lo constituye A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londres, 1971, espec. pp. 266 ss., y esto lo encontramos en él ¡a pesar de una penetrante discusión de la crítica sociológica del utilitarismo!

72. Cf. a este respecto J. Davis, «Forms and Norms. The Economy of Social Relations»: *Man* 8 (1973), 159-176.

73. Cf. la distinción entre *esteem* y *approval* bajo el punto de vista de lo *diffuse* y lo *specific* en T. Parsons, *The Social System*, Glencoe (Ill.), 1951, pp. 108, 130 ss., 426 ss.

los valores de estima o una inconsistencia de las asignaciones que deben ser contrarrestadas con contraestabilizaciones. Esto tiene lugar, por un lado, con la generalización de las condiciones de la obtención y la pérdida de estima —volveremos en profundidad sobre este punto en el apartado sobre la generalización de la moral—. Por otro lado, esta contraestabilización puede tener lugar mediante el desarrollo de la autoestima sobre la base de sistemas personales, con los que los participantes pueden, en una medida limitada, hacerse independientes (o sentirse independientes) de las fluctuaciones del mercado de la estima, lo que les facilita el pretender estima y el hacer uso de la misma al entrar en nuevas relaciones sociales: quien se respeta a sí mismo y expresa con ello que confía en sus propias síntesis *ego/alter*, tiene ya medio ganada la estima de los otros.

3. En nuestra concepción, la estima es aquella simbolización emergente que hace posible la formación de la moral. En este sentido, la estima es el fundamento de la moral. Justo a la inversa, la tradición humanista había presupuesto la moral como fundamentada y, desde ahí, había decidido sobre lo justo y lo injusto en la asignación de estima. Cómo se hacía esto puede leerse en Abbadie[74].

Según una concepción muy propia de la Modernidad, el fundamento de la moral reside ya en la autorreferencia natural de la persona, en el amor de sí. Este es querido por Dios como naturaleza y Dios se muestra como un Dios bueno al haber creado el amor de sí y no el odio de sí[75]. El amor de sí actúa en tres niveles, de modos respectivamente distintos: en el nivel animal actúa como placer (*plaisir*), en el nivel de la razón como estima (*estime*) y en el nivel de la religión natural como conciencia moral (*conscience*). Una especie de jerarquía cibernética dirige la relación entre estos niveles: la conciencia regula el amor de la estima y el amor de la estima regula el amor del placer[76]. La estima, en esta medida, no es el fundamento de la moral, sino un nivel de su articulación. Mantiene, nuevamente según la voluntad de Dios, el comportamiento humano dentro del ámbito de lo civilizado, lo afable, lo decente y lo digno de reputación, cuidando al mismo tiempo de que la razón de los otros hombres, que no resulta tan fácilmente corruptible por el deseo como la propia, tome parte en el control del comportamiento[77].

Sin embargo, igual que todo amor de sí tiende a la degeneración desde el momento en que deja de tener en cuenta la inmortalidad y, por

74. *L'Art de se Connoître soi-même, Ou La Recherche des Sources de la Morale*, Rotterdam, 1692.
75. Cf. *ibid.*, pp. 128 ss.
76. Cf. *ibid.*, pp. 416 ss.
77. Cf. *ibid.*, pp. 422 ss.

Jacques Abbadie

así decir, se temporaliza, también el amor de la estima está expuesto a la amenaza y la corrupción. Ante la miseria y la brevedad de la vida humana, puede ser llevado al exceso y empujar a simular cualidades dignas de estima allí donde no las hay en absoluto; un disimulo que en esta perspectiva del amor propio (*amour propre*) solo puede mantenerse durante un tiempo limitado y que mientras tanto proporciona ventajas[78]. También la desgracia es temporalizada en este sentido y vista como un intento prematuro de ser feliz demasiado pronto[79].

El último fundamento de validez de la moral es, en el ámbito de la religión, la tesis de la creación de la naturaleza con un propósito bueno. El pecado original ya no se menciona. Su lugar lo ocupa un condicionamiento de la unidad entre el amor de Dios y el amor de sí: esta unidad es afirmada bajo la condición de que el hombre se oriente según su inmortalidad[80]; y esta condición antropologiza la relevancia de la religión[81]. El amor de Dios no se presenta ya entonces como *visio Dei*, sino que está en juego como lucha de los *motifs du temps* y los *motifs de l'éternite*[82].

Claramente, esta concepción reacciona a la segmentación del sistema de la religión: a las escisiones confesionales y al descubrimiento de otras religiones mundiales culturalmente equivalentes. La moral es situada por encima de las religiones vinculadas a la historia y al territorio, y esto se hace justamente con ayuda de su fundamentación antropológica[83]. Hasta la idea de Dios es tratada como un fenómeno derivado[84]. Y sin embargo, se hace uso de la teología de la creación y de la fe en la inmortalidad para respecificar el principio abstracto del amor de sí y, con ello, fundamentar la moral.

Así pues, la cuestión de la fundamentación permanece abierta. Se ve en qué lugar se bifurca el camino hacia la superantropología de la filosofía trascendental: la autorreferencia es afirmada sobre sí misma y es declarada «sujeto» una vez que se han omitido deliberadamente las res-

78. Cf. *ibid.*, pp. 419 ss.; también L. G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, 1959, pp. 282 ss. Este autor ha mostrado hasta qué punto el siglo XVIII manejó el motivo de la estima de una manera «burguesa», en el marco de un interés en la competencia y el ascenso social. Esto, naturalmente, ha desacreditado el concepto.

79. «Le déreglement consiste en ce que les hommes veulent sentir le bonheur avant que de l'acquérir» [El desorden consiste en que los hombres quieren sentir la felicidad antes de conseguirla] (*ibid.*, p. 330).

80. Cf. *ibid.*, pp. 270 s.

81. Cf. R. Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Villemomble (Seine), 1960, pp. 103 ss, que caracteriza ese tiempo por su *anthropocentrisme religieux*.

82. Cf. *ibid.*, pp. 135 ss.

83. Cf. *ibid.*, pp. 79 ss.

84. Cf. *ibid.*, pp. 109 ss.

pecificaciones dependientes de la religión. El principio de la estima permanece subordinado. Esto es alabado frecuentemente como un avance en el plano de las ideas morales. Con mayor motivo vale ahora la objeción que antes solo se hacía frente a la exagerada y desmedida ansia de la estima social; la estima no debía convertirse en motivo ni en «fin en sí misma»; quien actúe moralmente por mor de la estima es tenido por un hombre depravado[85].

En comparación con la primera antropología burguesa, la filosofía trascendental alcanza, de hecho, una posición más estable. Sin embargo, el auxilio de respecificación que presta la teología no queda adecuadamente sustituido. Se efectúa la fundamentación de la moral, pero a condición de la renuncia a una determinación suficiente de lo que la fundamenta. Desde una perspectiva sociológica, esto presupone que se sabe de todos modos lo que se quiere decir y que tanto los estratos sociales superiores como los inferiores se adaptan a las representaciones morales de la burguesía hasta el punto de que estas pueden tenerse por evidentes. Una vez que esta condición latente ha devenido apta para la teoría, la sociología no puede hacer otra cosa que reclamar como competencia propia el tema de la moral.

La antropología que acompaña a la revolución burguesa ha logrado —como hemos podido ver a partir de un solo ejemplo— de forma externa a la religión ortodoxa, y en la figura de la autorreferencia, un nivel de generalización conceptual que alcanza, si no supera, al de la propia religión. Desde una perspectiva histórica, la «generalización correspondiente» fue una exigencia de mayor diferenciación de otros sistemas funcionales respecto de la religión y, ante todo, una exigencia de diferenciación dinámica del sistema de la educación respecto del sistema de la religión. Así, Rousseau construye su influyente pedagogía con las categorías de Abbadie. Al mismo tiempo, sin embargo, es preciso que la religión no sea simplemente apartada sino que se la incorpore en el nuevo diseño, pues una diferenciación más acusada exige que también las personas creyentes acepten la nueva antropología y que, con su ayuda, puedan participar en la economía, la política, la ciencia, la educación, etc. Estas exigencias corresponden exactamente al diseño que Parsons formuló para las transformaciones estructurales evolutivas: *adaptative upgrading*, *differentiation*, *inclusion* y *value generalization* solo pueden ser incrementadas unas con otras[86]. Estas exigencias externas de la evolución de la sociedad se

85. Cf., por ejemplo, H. Stephani, *System der öffentlichen Erziehung*, Berlín, 1805, p. 295.

86. Cf., por ejemplo, «Some Considerations on the Comparative Sociology», en J. Fischer (ed.), *The Social Sciences and the Comparative Study of Educational Systems*, Scranton (Pa.), 1970, pp. 201-220.

convierten en el problema de la técnica teórica y son resueltas con mayor o menor pericia. Las disposiciones conceptuales precisas para ello afectan también a la localización de la estima en el contexto de la teoría moral. Pero puesto que no puede renunciarse a la religión, o cuando menos a la «religión natural», como medio de respecificación desde el punto de vista de la técnica teórica y como medio de inclusión desde la perspectiva sociológica, la estima permanece, como una de las tres *inclinations naturelles*[87], asentada en el nivel intermedio de la sociedad racional (aunque corruptible). La estima no es vista aún sencillamente como principio generativo de la moral, lo mismo que la sociedad misma tampoco es contemplada como un sistema constituyente de sentido. Solo la teoría sociológica puede dar estos pasos ulteriores y concebir la estima como principio de la moral que, en el sistema de la sociedad, se expone a la comunicación y se respecifica a sí misma de este modo.

4. El conjunto de las *condiciones*, practicadas de hecho, de la estima o el menosprecio mutuos es lo que constituye la *moral* de una sociedad. La moral no consiste, pues, en la estima o las muestras de estima en cuanto tales; no se presta por tanto a incrementarse al modo de un producto social bruto a través del incremento de la estima. Pero la moral se refiere a la estima (y solo a ella), surge con una comunicación implícita o explícita sobre la estima, de modo que una comunicación de este tipo solo es posible cuando *ego* y *alter* dejan al arbitrio de uno y otro si quieren obtener estima y señalan para ello condiciones válidas, y ello a su vez de modo implícito o explícito, sutil o drástico, relativamente a una situación concreta y para una sola vez o de forma abstracta y normativizadora, con o sin referencia a las opiniones de los demás. Son, en último término, exigencias comunicativas (y, con ello, específicas al sistema social) las que llevan a la diferenciación de la estima y de las condiciones de la estima e impulsan así el desglose y la sedimentación de representaciones morales particulares.

La moral es, pues, un proceso de codificación con la función específica de dirigir la comunicación de estima por la vía de las condiciones de estima, y, con ello, controlar la nivelación de las síntesis *ego/alter*. No se trata de un imperativo categórico ni de una ley que prescriba cómo ha de suceder todo esto, ¡sino que se trata del problema indicado con ello! Por ello, hablaremos preferentemente de la «moralización» de temas, símbolos, estructuras, opiniones y expectativas, para indicar con qué extensión son empleados estos contenidos de sentido para la comunicación o la metacomunicación de las condiciones de la estima o falta de estima.

87. Cf. *ibid.*, p. 417.

Las condiciones de estima que de ahí surgen, tematizadas en procesos de comunicación, pueden ser formuladas de una manera más o menos esperable. No precisan ser inventadas, desarrolladas y hechas plausibles caso por caso en el contexto de la interacción. Pueden ser estandarizadas y registradas. Pueden alcanzar el consenso específico a un grupo, pero pueden también ser institucionalizadas para toda la sociedad y valer así para la comunicación con desconocidos. En la concepción que hemos formulado aquí, pueden ser incluso posibles temas de la comunicación y hasta temas del filosofar «práctico». Los complejos de sentido así fijados y transmisibles de una moral textualizada no deben ocultar el hecho de que es, en último término, el uso comunicativo el que confiere cualidad moral a un determinado contenido de sentido o a un signo y que, por así decir, le permite funcionar como indicador del indicador de integraciones *ego/alter* compatibles.

De ello se sigue, entre otras cosas, que no solo la estima se rige de acuerdo a las condiciones que funcionan como criterios sino que los criterios también se rigen por la estima de la que alguien disfruta. Los infractores, pero también los virtuosos de la moral, han de tener en cuenta criterios afinados. La moral tiene una tendencia a lo normal que «castiga» a quien llama la atención en cualquier sentido[88]. A pesar de la textualización, el nivel de exigencia de la moral sigue siendo variable, a saber, en referencia a la persona individual. Los criterios sirven como puntos de vista flexibles que presuponen una identidad textualmente garantizada dentro de la flexibilidad. Esta «acepción de la persona» resulta tanto más tolerable cuanto, por el contrario, en el derecho están institucionalizados el dictar sentencia sin acepción de personas y la igualdad ante la ley[89].

Sea lo que sea que se pueda decir del desarrollo de formas «más elevadas» de la moral, nuestro análisis muestra en todo caso una *capacidad regenerativa de la moral* prácticamente ilimitada sobre la base del acontecimiento elemental de la estima. Mientras las síntesis *ego/alter* queden referidas al índice de la estima y en la medida en que no haya equivalentes funcionales para ello, los contactos sociales serán empleados para tantear en busca de estima mutua. Entre tanto, a *ego* le interesará si *alter* le estima, de qué depende esto, de qué manera *alter* se deja comprometer por ello y de qué modo pueden implementarse las propias muestras de estima para estabilizar las síntesis exitosas o redirigir las que resulten

88. Ejemplos de estos *double standars of morality* pueden encontrarse en T. Duster, *The Legislation of Morality: Law, Drugs, and Moral Judgement*, Nueva York/Londres, 1970, espec. pp. 196 ss.

89. El problema clásico de la *acceptio personae*, a falta de una diferenciación suficiente entre derecho y moral, no había podido prever un comportamiento complementario de este tipo. De esto es buena señal la *quaestio* 63 en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II, II.

fallidas. Es en este nivel donde se percibe la difuminación de las morales textualizadas y es a este nivel al que se puede retroceder cuando los vocablos indicadores del ser digno de estima —como, por ejemplo, el lenguaje inflado y ampuloso, en otro tiempo tan popular, que hablaba de profundidad y amplitud, comunidad y movilización; o bien, hoy día, el elaborado vocabulario técnico-utópico de la democracia y de la innovación, de la creatividad, los programas de reformas y la emancipación— pierden su fuerza de insinuación moral.

Con estas breves consideraciones hemos esbozado un concepto de moral que difiere en algunos puntos de las representaciones habituales de la misma. Merece la pena, por ello, que aclaremos otros aspectos de esta concepción mediante una comparación que se fije en los contrastes. En primer lugar, y ante todo, la moral no queda aquí definida como una colección o un sistema de normas de un tipo particular, lo cual se haría sobre la base de una precomprensión del «deber» o de un concepto presupuesto de norma, definido como un conjunto o un sistema de normas de un tipo particular. Los contenidos de sentido de carácter moral no son necesariamente redactados de modo normativo, aunque ninguna moral pueda arreglárselas careciendo por completo de normas; tampoco se saca provecho de ellos necesariamente como pretensiones contrafácticas de comportamiento que deban ser mantenidas también en caso de decepción[90]. Es cierto que una correlación particularmente alta entre forma normativa de la expectativa y moralización justamente resultó característica de la tradición europea. Sin embargo, no solo existen normas donde la moral está ausente, sino que también hay puntos de vista morales que no adoptan la forma de normas. Así, también se moralizan puntos de vista formulados en términos de mérito, esto es, posibilidades de ganarse la estima mediante logros «supererogatorios», cuya realización no puede ser esperada y que, en caso de no ser usadas, tampoco pueden decepcionar[91]. Un motivo fundamental para ello parece ser la posibilidad de comprometer por anticipado el agradecimiento.

Mientras que la forma precisa de la estructura simbólica de las morales puede cambiar o permanecer oscura, a la moral se le exige un alto

90. Para un tratamiento más detenido de este concepto de norma, cf. N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, Reinbek, 1972, t. 1, pp. 40 ss.

91. El concepto de las *opera supererogationis* arraiga en tradiciones teológicas vinculadas con la interpretación de la muerte de Jesús. Para unos tratamientos más recientes de la relación entre rendimientos supererogatorios y la moral regulada normativamente, cf. R. M. Chisholm, «Supererogation and Offence: A Conceptual Scheme for Ethics»: *Ratio* 5 (1963), 1-14; M. Stocker, «Supererogation and Duties», en *Studies in Moral Philosophy*, American Philosophical Quarterly Monograph Series 1, Oxford, 1968, pp. 53-63; J. Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton (N.J.), 1970; cf. también H. D. Aiken, «Evaluation and Obligation: Two Functions of Judgement in the Language of Conduct»: *The Journal of Philosophy* 4 (1950), 5-22.

grado de normalización, y de ello dependen sanciones implícitas que no precisan comunicación. La diferencia de comportamientos normales/anormales no se refiere a la mera frecuencia de los casos ni tampoco a la proporción de la división entre normal y anormal en el marco de un tipo determinado de comportamiento. Ciertamente, la normalidad y la anormalidad solo son reconocibles en determinados modos de comportamiento; resulta, por ejemplo, normal que en invierno calentemos nuestra casa para no pasar frío y encontraríamos anormal el que la gente prefiriese pasar frío antes que calentarse. La etiquetación de normal/anormal no tiene, sin embargo, el sentido de establecer esta frecuencia y adscribirle el comportamiento; lo que regula, más bien, *son presunciones acerca de otros casos*. De quien se comporta de modo anormal en un sentido cabe presumir que lo hará también en otros, a no ser que pueda ofrecer motivos para limitar el ámbito de su anormalidad[92]. «Normalidad/anormalidad» es por tanto un esquema de generalización transversal a los tipos de situación y comportamiento, un esquema de generalización de expectativas. La normalización, a su vez, mediante una especie de preparación del terreno, apoya el esquematismo moral. Esto no tiene lugar, sin embargo, haciendo congruentes las dos esquematizaciones, sino de manera que lo que se considera anormal desde la normalidad ocasiona el menosprecio (incapacidad, delincuencia) o una alta estima (heroísmo, ascesis) y que la moral decide sobre ello. En contraste con esto, lo normal se presenta entonces como bueno y «habitual»[93].

Además, como se indicó antes, cortamos la asociación conceptual de moral y consenso. Una moral normativa debe normativizar el consenso junto con las expectativas de comportamiento; pues no tiene sentido reclamar el cumplimiento de una norma de la que no se considera que debamos prestarle asentimiento. Por el contrario, si se parte de las condiciones de la estima recíproca, entonces la no identidad de las posiciones selectivas y de las perspectivas de los participantes queda incorporada constitutivamente en la moral. Con la estima no es el consenso lo que resulta honrado —esto sería superfluo y banal—, sino la exitosa incorporación del *alter* de cada caso en la identidad operativa del propio yo.

92. Cf., a este respecto, el ejemplo de los intentos de normalización de los síntomas de enfermedades psíquicas en C. G. Schwartz, «Perspectives on Deviance: Wives' Definitions of their Husbands' Mental Illness»: *Psychiatry* 20 (1957), 275-291. Cf. también F. Davis, «Disavowal: The Management of Strained Interaction by the Visibly Handicapped»: *Social Problems* 9 (1961), 120-132.

93. Tomados en sentido riguroso, estos análisis llevan a la teoría general de sistemas. Solo en los ordenamientos de la sociedad propios de culturas desarrolladas parece haber una incongruencia digna de mención entre las normalizaciones y las moralizaciones, así como una correspondiente ambivalencia de la valoración del comportamiento normal como, por un lado, bueno y, por otro, meramente normal y acostumbrado.

Este concepto de moral, por consiguiente, deja abierta la cuestión acerca de las dimensiones del consenso alcanzable. Se puede perfectamente comprender y estimar sin aceptar uno mismo las respectivas opiniones o modos de acción. La moral es un instrumento sensible a todos los matices del consenso y el disenso, pero es incompatible con aquellas situaciones en las que el consenso o el disenso tienden a cero.

Frente a una concepción dominante de la moral, de un tenor demasiado pacífico, llaman de este modo la atención los rasgos «polemógenicos»[94] de la moral, esto es, los rasgos que atizan el conflicto. Las síntesis *ego/alter* de diferentes *partenaires* pueden, en determinadas situaciones, entrar muy fácilmente en conflicto abierto, a saber, cuando no son plenamente complementarias y *alter* le notifica a *ego* que no acepta las consecuencias que este último infiere de sus propias preferencias. Una consecuencia muy típica es entonces que las preferencias de los participantes son reestructuradas a través del conflicto mismo, al tornarse el «mantenimiento de la posición en conflicto» o el «perjuicio del otro» en un fin principal, también cuando los propios fines no pueden alcanzarse de esa manera[95]. La moral tiende ahora a reforzar esta forma del desarrollo del conflicto y, con ello, que se exceda el motivo originario de la disputa, pues crea motivos *adicionales* para sentirse respetada en el «mantenimiento de la posición» o el «castigo del otro».

Cuando hay ya puntos de partida para el conflicto, la moralización tiende a una generalización de la materia conflictiva (mientras que la referencia al derecho la limita)[96]. Pues ya solo plantear la cuestión de la estima como cuestión agudiza los problemas y tiende al conflicto. Relaciona el tema en cada caso con la identidad personal, que a su vez está vinculada con otros temas. Por eso, el impulso moral elige la mayor parte de las veces el camino de la comunicación indirecta, de la mera alusión o del dar por sabido que, en ciertos temas, hay involucradas cuestiones relativas a la estima. Una moralización abierta, que establezca al mismo tiempo las condiciones de la autoestima y que comprometa al hablante, supone siempre ofrecer una posibilidad de conflicto (una oferta más o menos arriesgada). Para habérselas con la moral se exige, por eso, una metamoral: el tacto. Por la vía de la moralización del tacto, la moral puede volverse

94. Este concepto se encuentra en J. Freund, «Le droit comme motif et solution de conflits», en *Die Funktionen des Rechts: Vorträge des Weltkongresses für Rechts- und Sozialphilosophie, Madrid, 1973*, suplemento 8 de *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Wiesbaden, 1974, pp. 47-84.

95. Cf. N. Howard, *Paradoxes of Rationality*.., cit., 1971, pp. 199 ss. Este autor habla, con relación a este tema, de la *preference deterioration* en referencia a la racionalidad originariamente pensada.

96. Como ejemplo elocuente, cf. T. Duster, *The Legislation of Morality: Law, Drugs and Moral Judgement*, cit.

reflexiva, no en el sentido de una ulterior fundamentación de sus fundamentaciones, sino en el de una aplicación de la moral para controlar los riesgos específicos de la moral misma[97]. El siglo de la reflexividad, el siglo XVIII, inventó para su moral el segundo sentido para preservar la estima, inventó el dejar abierta una decisión cuando en realidad todo el mundo sabe que está tomada, la indirecta ingeniosa y la falsedad bellamente dicha que permite adivinar que lo correcto es lo contrario; este estilo fue moralizado como *finesse*. Pero también para la sociedad actual encontramos afirmaciones como esta: «In our society today, I believe, it is even considered 'immoral' by most groups to make a strong moral statement. To do so marks one as a prig, moralist, square, or busybody. *We have to insinuate or communicate indirectly our moral feelings if we are going to be socially effective, very often by nonverbal communications, such as a look of disgust*»[98] [Creo que hoy, en nuestra sociedad, es considerado incluso como «inmoral» por una mayoría de grupos el que se haga una afirmación moral fuerte. Obrar así le significa a uno como puntilloso, moralista, cuadriculado o metomentodo. *Tenemos que insinuar o comunicar indirectamente nuestros sentimientos morales si pretendemos ser socialmente efectivos, muy frecuentemente mediante comunicaciones no verbales, como una mirada de repulsa*].

Otra vía de salida que atenúa esta cercanía de la moral con el conflicto resulta mucho más obvia. Consiste en que no se habla en absoluto con aquel cuyo comportamiento se juzga y condena moralmente, *sino con terceros*. La consolidación de los juicios morales parece exigir este rodeo de la comunicación de *ego* con *tertius* sobre *alter*. La comunicación acerca de otros se hace independiente de los miramientos indispensables en la interacción. En su particular facilidad y ausencia de cargas, cumple las funciones liberadoras y conduce a un paradójico efecto doble: facilita el hablar mal de otros y hace efectiva, al mismo tiempo, una sobrevaloración de lo bueno, una sobreestimación de la conformidad moral, porque afirma la opinión de lo bueno, abstracta y válida para «todos los demás»[99].

97. Un tratamiento temprano y minucioso de esta cuestión bajo el punto de vista de las obligaciones de respetar la paz en un nivel internacional nos lo ofrece P. Nicole, *Essais de Morale (4ème traité)*, París, 1671, citado según el tomo I de la 6.ª ed., París, 1682, pp. 211 ss.

98. J. D. Douglas, «Deviance and Order in a Pluralistic Society», en J. C. McKinney y E. A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Nueva York, 1970, pp. 367-401, espec. p. 380.

99. Para los tipos de reafirmación de conformidad, cf. R. L. Schanck, *A Study of a Community and Its Groups and Institutions Conceived of as Behaviors of Individuals*, Princeton (N.J.)/Albany (N.Y.), 1932; R. Rommettveit, *Social Norms and Roles: Exploration in the Psychology of Enduring Social Pressures*, Oslo, Minneapolis, 1955, espec. pp. 116 ss.; C. H. Simmons y M. J. Lerner, «Altruism as a Search for Justice»: *Journal of Personality and Social Psychology* 9 (1968), 216-225. Cf. asimismo N. Luhmann, «Zurechnung von Beförderungen im öffentlichen Dienst»: *Zeitschrift für Soziologie* 2 (1974), 326-351 (espec. pp. 345 ss.), que

Al igual que la normatividad y el consenso, tampoco nuestro concepto de moral implica la igualdad de aquellos que mutuamente se asignan las condiciones de la estima recíproca. Hay morales estructuradas de un modo completamente jerárquico que fundamentan la estima recíproca en la subordinación o supraordinación; y ello no solo por una organización acorde de puestos y tareas, sino por una supra- o subordinación de las personas mismas[100]. Estas se identifican a sí mismas como alguien que tiene a su *alter* por encima o por debajo de ellas, y hacen depender sus muestras de estima del hecho de que el otro se comporte de acuerdo con el rango asignado en el proceso de autoidentificación. Hay, así, argumentos morales contra el señor que se hace plebeyo. La existencia de este tipo de morales comunicativas no puede ser discutida[101]. El postulado de igualdad no puede, por tanto, ser introducido de modo empírico, sino solo normativo, por lo que presupone un concepto de moral normativo.

Por otro lado, nuestro concepto de moral tiene rasgos característicos que, en comparación con las representaciones de la moral de los moralistas actuales, no solo lo amplían sino que lo restringen. Mientras que las normas pretenden valer tanto si se cumplen como si no, de la estima se depende más o menos de acuerdo al criterio de las circunstancias que han de ser investigadas más de cerca. Ciertamente, una integración de *alter* en la fórmula del yo funcional en cada caso es sumamente importante e indispensable en la interacción inmediata entre quienes están presentes. Aquí se vuelve muy rápidamente visible si la interacción tiene éxito o no, y la reacción a esto determina el curso ulterior de la interacción. De manera equivalente, la interacción depende de la continua muestra de estima y de la continua metacomunicación sobre la estima. Hasta en el sistema de interacción de una lucha física se expresa si se estima al oponente como alguien fuerte y hábil o no. Para la relación social

trata sobre las diferencias entre la atribución de las propias exigencias y la adscripción de exigencias ajenas, las cuales igualmente indican que, en el caso concretamente vivido, se supone menos moralidad en los modos de tratamiento que lo que se hace en un contexto general.

100. Para la comunicación jerárquicamente moralizada, cf. D. Duncan, *Communication and Social Order*, Nueva York, 1962. Una de las cuestiones más importantes en este contexto sigue siendo la de si nuestra tradición aristotélico-cristiana ha de generalizarse en el sentido de afirmar como proposición *empírica* el que la comunicación jerárquica presupone siempre la metacomunicación de una igualdad que trasciende la jerarquía —esto es, una especie de igualación trascendental de los participantes—, o si, más bien, esto no es una exigencia de la perfección y autofundamentación de la comunicación jerárquica.

101. Una cuestión muy diferente es la de en qué medida este tipo de morales lleva a una legitimación, en el nivel de la sociedad en su conjunto, de la imagen del mundo y de los mitos legitimadores de los estratos dominantes. Este ha sido el caso en circunstancias mucho menos frecuentes. Cf., por ejemplo, B. E. Ward, «Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China», en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, 1965, pp. 113-137; S. Diamond, «The Rule of Law versus the Order of Custom», en R. P. Wolff (ed.), *The Rule of Law*, Nueva York, 1971, pp. 115-144.

alejada de la interacción todo esto no se aplica en la misma medida. Esta constatación no nos lleva a concluir que la moral solo sea relevante para las interacciones entre quienes están presentes. No obstante, permite que aparezca como un problema específico la generalización de la moral más allá del marco de interacción concretamente dado. Con este punto enlazan las consideraciones del apartado V. Sin embargo, antes deben aclararse algunas cuestiones de principio sobre la relación entre estima y moral así como los problemas de los equivalentes funcionales de la moral (IV).

5. Un análisis más preciso es el que merece, ante todo, el problema de la bivalencia de la moral. ¿Por qué y para qué hay dos valoraciones morales y solo dos, ya se trate de bueno y malo (*gut und schlecht*), ya se trate (en el caso específico de las morales de convicción) de bueno y malo en sentido moral (*gut und böse*)[102]? ¿En qué medida esta diferencia se presta a ser esquematizada?

Ya en el nivel de la simple comunicación de estima encontramos dos posibilidades diferenciables que, sin embargo, no pueden ser reducidas a un esquematismo. La estima y el menosprecio son estados de cosas ligados a personas y sutilmente matizables, que pueden ser activados en cada caso por sí mismos. Ni la estima ni el menosprecio son bienes escasos. Con mayor razón no están conjuntamente sujetos a una ley de suma cero. La pérdida de estima no lleva en absoluto necesariamente al menosprecio sino que puede acabar también en indiferencia. Tampoco está asegurado que el menosprecio pueda compensarse paulatinamente en el sentido de la estima; esto lo sabe cualquiera que haya estado alguna vez en prisión. La focalización en lo positivo o lo negativo tiene lugar históricamente de la mano de acontecimientos críticos y estructura luego el desarrollo posterior de las posibles ganancias y pérdidas. Lo mismo que en el caso del «placer» y el «displacer», no se trata de un principio unidimensional sino de algo cualitativamente diverso, esto es, de dos cualidades en las que no se puede pasar de la una a la otra por medio de la mera negación[103]. Precisamente esta forma de la dualidad parece particularmente adecuada para reproducir las perspectivas elementales de sistema/entorno de los participantes.

102. Para simplificar la exposición, no mencionaremos las dos formas sino que solo hablaremos de bueno y malo (*gut und schlecht*).

103. Para una remisión de la diferencia cualitativa del placer y el displacer a unas localizaciones fisiológico-cerebrales (¡que no se dejan neutralizar de un modo puramente lógico!), cf. N. E. Miller, «Central Stimulation and other New Approaches to Motivation and Reward»: *American Psychologist* 13 (1958), 100-108. Cf. también T. C. Schneirla, *An Evolutionary and Developmental Theory of Biphasic Processes Underlying Approach and Withdrawal*, Nebraska Symposium of Motivation, 1959, pp. 1-42. Estas investigaciones arrojan luz sobre el hecho de que también la dualidad como tal puede tener una función independientemente de las operaciones lógicas que permiten conectar los dos valores o estados.

Y, sin embargo, la estima y el menosprecio no surgen de manera libremente fluctuante al arbitrio de la situación. Su atribución no se produce arbitrariamente, sino que se rige de acuerdo con condiciones. El interés primario en el condicionamiento es, posiblemente, la consistencia de la praxis de la estima y el aseguramiento previo del consenso con terceros. El efecto es que, de ese modo, queda constituido un nuevo nivel de mediación simbólicamente generalizado, a partir del cual pueden fundamentarse, en los casos en que sea necesario, comunicaciones de estima más controvertidas. En este nivel se consolidan puntos de referencia, modelos guía, tipos de acción o reglas, que ahora posibilitan una nueva forma de bivalencia de las comunicaciones de estima bajo el punto de vista de lo «bueno» y lo «malo».

La dualización de «bueno» y «malo» tiene en todos los sistemas de la sociedad solo un alcance limitado. No es adecuada para estructurar, al modo de una especie de superdualidad, todas las demás dualidades, de tal forma que, en todas las oposiciones, se tratara, en último término, de una variante de «bueno» frente a «malo»[104]. La moral es, y sigue siendo, un desarrollo relativo a un problema específico y toda sociedad tiene más problemas fundamentales que resolver que solo este. Ninguna generalización de símbolos morales puede superar esta restricción. Aunque *toda* situación puede ser moralmente valorada, no por ello se sigue que toda situación *solo* sea moralmente valorable.

Por lo demás, no se puede alcanzar con el dualismo moral una esquematización binaria compatible con una transformación técnicamente sencilla de un valor en su contravalor, al modo como, mediante la negación, podemos pasar de una proposición verdadera a otra falsa o, mediante el trueque, de la propiedad a la carencia de propiedad. Los esquematismos de este tipo presuponen más que una mera especificación funcional de rendimientos reductivos. Exigen la diferenciación dinámica de sistemas funcionales bajo el primado, en cada caso, de su función y dependen además de condiciones particulares para el desarrollo de medios de comunicación simbólicamente generalizados sobre los que hay todavía poca claridad[105]. La función específica de la moral reside, aunque solo sea por su vínculo de interacción, en un lugar demasiado central del sistema de la sociedad como para que pudiera diferenciarse dinámicamente a través de la formación de sistemas particulares y de la tecnificación operativa, con la consecuencia de que habría un sistema

104. Esto vale incluso para sociedades relativamente simples. Cf., a este respecto, P. Rigby, «Dual Symbolic Classification among the Gogo of Central Tanzania»: *Africa* 36/1 (1966), 1-17 (espec. p. 3).

105. A este respecto, cf. N. Luhmann, «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», en *Soziologische Aufklärung*, t. II, Opladen, 1975, pp. 170-192.

social para la moral junto con otros. Además, la severidad de la exigencia de alternatividad, que se presenta en todos los esquematismos, resultaría inasumible en el caso de la moral[106]. La regla de que cuando no actúas bien, actúas mal, no podría armonizarse ni con unas crecientes exigencias de mérito moral ni con los complejos problemas de las síntesis *ego/alter*, ni tampoco con una particular sensibilización en las cuestiones relativas a la estima. No perfeccionaría la moral, sino que la destruiría[107]. Lo que puede alcanzarse en el caso de la moral es solo la dualización de las cualidades morales en la forma de «bueno» y «malo».

Estos recortes en racionalidad lógica y tecnicidad de la moral no deberían llevar, por otro lado, a minusvalorar la función de la dualización como tal. La dualidad garantiza, como forma, la exclusión recíproca de ambos valores y la abarcabilidad con la mirada del conjunto (lo cual no sería ya seguro en las constelaciones de tres elementos). Además, la dualidad canaliza experiencias dependientes de una situación encaminándolas hacia una elaboración de juicios globales positivos o negativos; y ello con una cierta independencia respecto de si las personas están marcadas histórico-biográficamente por la estima o el menosprecio; contribuye, así pues, a una cierta objetivación del juicio. La bivalencia cualitativa asegura una apertura suficiente del juicio con dos dimensiones de valoración (en vez de solo la de mal comportamiento o comportamiento no malo); pero tampoco se desintegra en una elaboración, únicamente condicionada por la situación, de sorpresas agradables o desagradables. La dualidad *es* precisamente el «justo medio» que en la Antigüedad siempre se buscó *entre* los valores.

La función y el rendimiento reductivo de las moralizaciones no han de buscarse, pues, solo en la motivación para un buen comportamiento frente al malo; consisten, ante todo, en la orientación según la disyunción misma[108]. El hecho de considerar las condiciones de la estima en dos direcciones —más sería pedir demasiado—, estructura una situación como moral, como quiera que luego nos comportemos concretamente. Tener esto presente es importante precisamente para una teoría de la sociedad. En efecto, los cambios de forma de la moral a lo largo de la evolución

106. En el mejor de los casos, se podría estudiar este problema aplicado a la técnica sofística de forzar una decisión ambivalente llena de consecuencias. Cf. a este respecto, para el contexto histórico, G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, 1966, espec. pp. 111 ss.

107. Para los límites de la esquematización binaria de un conjunto complejo de puntos de vista, cf. A. Podlech, «Recht und Moral»: *Rechtstheorie* 3 (1972), 129-148 (espec. p. 140), que incluye más referencias.

108. Cf. J. Loubser, «The Contributions of Schools to Moral Deveolopment...», cit., pp. 99, 103. Loubser afirma con razón que el concepto de moral no interesa como concepto genérico (*generic term*), sino como concepto para la *relación* de moralidad y amoralidad, las cuales reciben su propia cualidad a través de esta relación entre ellas.

de la sociedad no pueden, ciertamente, ser descritos como un comportamiento crecientemente moral o inmoral —este debería ser el resultado de una teoría moral que pensase en términos históricos y que fuera moralizante—, sino que solo se prestan a ser concebidos como diferenciación dinámica, generalización y especificación crecientes de aquellas condiciones de las que se hace depender la estima o el menosprecio.

6. La estima puede desarrollarse en la medida en que puede presuponerse *libertad*. La libertad no es ahí, por de pronto, más que una designación eufemística para la contingencia de la acción. Una moral que cuenta con la estima es, por tanto, una consecuencia de la libertad. La libertad es su «fundamento». Este fundamento ha de concebirse como el problema desencadenante y concomitante de la moral, que cataliza sus desarrollos estructurales. La relación de la moral con la libertad sigue siendo, por ese motivo, ambivalente y, en cierto modo, a regañadientes: ¡la libertad sí, pero no así!

Este análisis exige hacer correcciones a las posiciones clásicas de la teoría moral, al menos, en dos sentidos: en relación con el problema del libre albedrío y en relación con el interés de la libertad moralmente idealizado.

En el modelo teórico de la doble contingencia, la libertad está prevista en primer término solo como contingencia, esto es, en una forma que no excluye de ningún modo la previsibilidad y el carácter esperable del comportamiento sino que únicamente los vuelve rebatibles. Uno puede esperar el comportamiento contingente y modalizar en ello la propia expectativa solo mediante la toma en consideración de las posibles decepciones[109]. En este nivel normal de contacto no hay ningún problema de indeterminismo o determinismo, de espontaneidad incausada de la autodeterminación frente a una heterodeterminación causal y mecánica. El problema de la libertad se agudiza, sin embargo, en el momento —y solo en él— en que las expectativas o las predicciones o las teorías sobre el comportamiento de *alter* le son comunicadas a este, ya sea de forma explícita o implícita, ya se haga a propósito o no. Con ello, se constituye una nueva situación para *alter*: ahora conoce la teoría de su comportamiento (o lo que se tiene por tal) y puede por ello negarla; ahora puede comportarse *de otra manera*, cosa que antes no le era posible. El que pueda comportarse de otra manera está ligado, por tanto, a una determinación previa. El primer Adán fue provocado a ser libre mediante la prohibición divina, el segundo, mediante la previsión divina. Puede especularse acerca de si este era el verdadero sentido y objetivo de la determinación. En

109. Para una base empírica de esta afirmación, cf. R. M. Stodgill, *Individual Behavior and Group Achievement*, Nueva York, 1959, pp. 59 ss.

cualquier caso, a la dotación fundamental del hombre pertenece solo la posibilidad universal del negar. Su libertad no surge más que a través de la determinación de su comportamiento y la voluntad libre se torna impredecible solo cuando sabe que ha sido acertadamente (¡!) predicha.

Con otras palabras: la libertad no es una característica del comportamiento mismo y mucho menos una característica natural del hombre. Es un efecto de la comunicación de expectativas, normativizaciones y predicciones; surge y desaparece, pues, con la comunicación. Esto vale ya para la contingencia simple de la acción, y con más razón para el problema de la imprevisibilidad por principio del comportamiento humano: el conocimiento de la teoría que lo predice es lo que libera al mismo tiempo de la vinculación a dicha teoría[110]. Si esta teoría fácticamente se cumple o no, es una cuestión de motivación. Ambas opciones son libres en el sentido de que han de ser elegidas desde el conocimiento de la alternativa.

Sin embargo, no todas las formas de determinación constituyen libertad como efecto colateral. La evolución de la sociedad transforma también las representaciones sobre la determinación y solo así crea los fundamentos para el enlace con la libertad. Mientras la determinación sea *destino* en el sentido de acontecimientos o situaciones vitales que acaecen individualmente, la acción contraria tendrá la forma de una influencia mágica o ritual de factores externos. El acaecer y el evitar se refieren a causas externas. Esta representación del destino es elaborada en las sociedades arcaicas tardías y en las primeras grandes culturas[111]. Solamente cuando la determinación se refiere a la propia elección de comportamiento, lo cual en principio debió de resultar inverosímil, ocurre que la acción contraria ya no puede consistir, conociendo la determinación, más que en comportarse de otro modo. Solo pronósticos más arriesgados, como los que se llevan a cabo en calidad de restricción de la contingencia con ayuda de la religión, constituyen la libertad en este nuevo sentido.

Con esta reformulación del problema del libre albedrío se hace difícil representarse la libertad como máxima o concepto meta de la moral. Antes bien se presenta como resultado de una evolución sociocultural en cuyo transcurso aumentan la especificación de las determinaciones del comportamiento y los efectos de libertad producidos por ellas. Cuando la teoría moral formula finalmente un interés moral en incrementos de la libertad en el marco de la conveniencia social, no hace sino extra-

110. Al *existentialist axiom* de Nigel Howard, que formula este contenido, nos hemos referido ya en la nota 30.

111. Cf. W. C. Green, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1994; M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, París, 1949; M. Fortes, *Ödipus und Hiob in westafrikanischen Religionen*, Fráncfort d.M., 1966.

polar el resultado de esta evolución e idealiza lo que ocurre. El hecho de que se moralice a sí misma como teoría únicamente indica, desde un punto de vista sociológico, que la sociedad para la que ella elabora estas formulaciones depende del control de las libertades que produce mediante condiciones de estimabilidad, un interés para el que busca cobertura teórica.

Esta crítica de las concepciones moralizantes de la libertad no va a ser desarrollada aquí (incluso asumiendo el peligro de que los partidarios de esta moral lean la crítica de su concepción teórica como un argumento contra la libertad). En el presente contexto, se trata exclusivamente de ganar terreno para precisar una alternativa. Esta alternativa se vincula al concepto de la fórmula de contingencia y busca *interpretar la libertad como fórmula de contingencia para la moral.*

Como fórmulas de contingencia queremos designar las interpretaciones de la contingencia social que se emplazan en ámbitos funcionales específicos o determinados mecanismos sociales de reducción (uno de ellos sería la moral). Las fórmulas de contingencia traducen una contingencia indeterminable, que se sigue de una complejidad demasiado alta, a una contigencia determinable. Esto tiene lugar, sobre todo, cooperando con esquematismos binarios que son fundamentados —o al menos, se los hace plausibles— mediante fórmulas de contingencia. Es así como, por ejemplo, la escasez, en tanto fórmula de contingencia de la economía, se conecta claramente con el esquematismo de la propiedad y del dinero. La escasez es articulada por vía de la propiedad y del dinero de tal manera que toda transformación a favor de uno va en perjuicio del otro. Cabe suponer conexiones similares entre limitacionalidad y lógica o entre bien común y poder político. En todo ello, la fórmula de contingencia, una vez formulada, es por su parte negable de acuerdo al *existentialist axiom.* Asegura con ello que su sistema funcional o su mecanismo específico de reducción sigan siendo compatibles con una negabilidad universal. Al mismo tiempo, su efecto estructurador es tan convincente que resulta difícil, por ejemplo, encontrar en el dominio de la economía posibilidades de comportamiento que tengan sentido y que estén basadas en la negación de la escasez, o juicios morales fundados en la negación de la libertad. Quien lo pretenda, puede intentarlo con técnicas de la negación —por así decir—, pero le resultará difícil encontrar síntesis *ego/alter* efectivas, esto es, ganar estima. Lo que produce, en el mejor de los casos, es literatura.

Como bien puede colegirse del problema de la libertad, las fórmulas de contingencia efectúan la reducción semántica y dan nombre a catalizadores que, cuando se llega a contactos sociales bajo unas condiciones del entorno propicias para ello, ponen en marcha desarrollos estructurales. Los catalizadores han de ser inagotables. En todo caso, deben al

menos ser inagotables a corto plazo; y en esa medida son más generales que su producto respectivo. Problemas como el de la doble contingencia pueden por ello funcionar como catalizadores únicamente cuando son irresolubles y, precisamente de este modo, ofrecen estímulos duraderos para desarrollos estructurales. Las fórmulas de contingencia deben reflejar esta irresolubilidad. En teorías morales que pretenden identificarse con la moral misma, esto ha tenido lugar de tal forma que la fórmula de contingencia fue idealizada, trascendida o trascendentalizada y posteriormente valorada ella misma. Esta podía así equipararse con criterios de selección o intereses en una mejora, que habían de ser afirmados tanto en la moral como en la teoría moral, bajo la sanción de la pérdida de estima. Desde la segunda mitad del siglo XVIII, aproximadamente, todas las fórmulas de contingencia —con la excepción del ámbito de la religión— han sido reformuladas en este sentido y armonizadas con intereses en una mejora, lo cual es, a todas luces, un fenómeno concomitante de la revolución burguesa[112].

Entre tanto, las concepciones altisonantes de este tipo han perdido fuerza persuasiva. Una ilustración sociológica no puede contentarse con indicar que los ideales (aún) no se han alcanzado o incluso, en un estadio más primitivo, desenmascarar a los grupos de personas o los comportamientos que son culpables de ello. Su tarea solo puede ser, con ayuda del instrumental analítico desarrollado durante todo este tiempo, la de preparar posiciones alternativas que hagan posible una decisión sobre la continuidad o falta de continuidad de los aparatos teóricos burgueses. Esto exige un aumento del rendimiento analítico mismo así como una superior complejidad del punto de partida teórico. La reconducción de 1) la libertad (que por motivos morales inmanentes nadie puede negar) a la contingencia y de la contingencia a la complejidad; 2) de las limitaciones sociales de la libertad a la doble contingencia, y 3) de los ideales o ideas regulativas, que por sí mismos representan valores, a fórmulas de contingencia y de las fórmulas de contingencia a problemas que sirven como catalizadores, todas estas reconducciones aumentan la capacidad de resolución y de recombinación de la teoría y sustraen a la vez sus instrumentos a una cualificación moral directa. Enriquecen y cargan la teoría de la sociedad y, en especial, la teoría de la moral con posibilidades de comparación que dinamitan los contornos de los objetos habituales y —esto es lo que debería indicarse con el término «catálisis»— alcanzan hasta las

112. Un análisis histórico-conceptual más preciso podría mostrar que esta reformulación se relaciona con la crítica de toda teleología natural por la ciencia moderna y con la vuelta a los puntos de vista de la perseverancia y la autoconservación, que en el ámbito humano son interpretados como una mejora. Cf. la contribución sobre este tema en H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung...*, cit.

ciencias naturales. Los límites de lo que puede lograrse son inseguros. Pero cabe formular un interés de trabajo.

IV. Equivalentes funcionales

1. Un análisis de la función de la moral no sería completo si no echásemos un vistazo a los *equivalentes funcionales*. El concepto de equivalente funcional (a veces también llamado alternativa funcional[113]) presupone una relación de tres elementos, a saber: un punto de vista de referencia (un problema de referencia) al que cabe referir múltiples modos de realizar una función al mismo tiempo que se mantiene la identidad de dicha función. Estos modos diversos de realizar una función los designamos como equivalentes funcionales. Cabe compararlos y, en determinadas circunstancias, sustituirlos unos por otros.

Si contamos con esta técnica de análisis funcional-comparativo, reconoceremos muy fácilmente de qué simplificaciones adolece una forma extendida de crítica de la moral, a saber, la concepción de la moral como *compensación*. El concepto de compensación[114] reduce la relación entre tres elementos a otra entre dos. Con ello el problema de referencia y el equivalente coinciden. Lo existente mismo, al mismo tiempo, es problema y es sustituible. El problema es idéntico con aquello en cuyo lugar puede venir otra cosa; en otras palabras, se trata de un defecto sustitutivo-dinámico. Este tipo de abreviaciones resultan adecuadas si se concibe la moral, sin más, como compensación para la debilidad vital, complejos de inferioridad, resentimientos, etc. (lo cual es por completo independiente de si tal compensación es valorada como auténtica o inauténtica). Ante la amplitud y popularización de estas representaciones de la moral en la primera mitad de este siglo, ha de decirse con claridad que el concepto de la equivalencia funcional no puede concebirse como una relación de compensación. Implica, ciertamente, posibilidades de sustitución entre los equivalentes funcionales. Estos equivalentes son coposibilitados por el problema de referencia que hace posibles las equivalencias, pero al mismo tiempo son limitados por la especificación,

113. Cf., a este respecto, R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe (Ill.), ²1957, pp. 34, 52; E. Nagel, *Logic Without Metaphysics*, Glencoe (Ill.), 1956, p. 276; C. G. Hempel, «The Logic of Functional Analysis», en L. Gross (ed.), *Symposium on Sociological Theory*, Evanston (Ill.)/White Plains (N.Y.), 1959, pp. 271-307 (espec. pp. 284 ss.); N. Luhmann, «Funktion und Kausalität», en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, ⁴1974, pp. 9-30.

114. Cf. D. L. Hart, *Der tiefenpsycholo ische Begriff der Kompensation*, tesis doctoral, Zúrich, 1956; O. Marquard, «*Kompensation*»*: Überlegungen zu ein r Verlaufsfigur eschichtlicher Prozesse*, ms., Bad Homburg, 1976.

la cual adquiere ese particular cumplimiento funcional por el hecho de posibilitar que haya otras además de ella.

La liberación de la moral de la exigencia de compensar tiene evidentemente un precio: las crecientes exigencias de construcción teórica correlativas a la incrementada capacidad teórica de la concepción. Esto significa, empero, que resulta más difícil hacer que la teoría de la moral se comprometa con la moral.

La formulación de un problema de referencia para rendimientos funcionales solo tiene sentido cuando el problema deja abierta más de una única posibilidad de transformación en estructuras y procesos, pues de lo contrario nos encontraríamos ante una tautología encubierta. De este modo, la técnica del análisis funcional aprehende su objeto desde dos aspectos: precisa el problema al que se refiere la función y aparta otras posibilidades para tratar o solucionar este problema. Este doble acceso encuentra dificultades al ser expuesto en el lenguaje. Ello ha dado pie a numerosas polémicas innecesarias. No puede definirse y decirse sin más que «la moral es...», puesto que la determinación primaria de la función no es expresión de la esencia de la cosa, sino una determinación de relevancia que delimita el ámbito de comparación en el que la cosa adquiere sus contornos mediante el apartamiento de otras posibilidades funcionalmente equivalentes.

Cuando decimos que la moral tiene la función de indexar las síntesis *ego/alter* mediante la estima y hacerlas comunicables mediante esta abreviación, lo que tenemos, desde la perspectiva del análisis funcional, es solo un conocimiento a medias. (Su formulación en forma proposicional nos despista sobre esto). Para completar este conocimiento es preciso que sepamos qué otras posibilidades de habérselas con las síntesis *ego/alter* quedan con ello excluidas y por qué. Tomamos (de una clase de equivalentes funcionales que no conocemos completamente) las tres alternativas más importantes desde el punto de vista histórico y socioestructural, a saber, la racionalidad de enlace, el *derecho* y el *amor*[115]. Será, sobre todo, en el análisis de la sociedad moderna altamente diferenciada —que diferencia claramente entre racionalidad de enlace, derecho, amor y moral— donde habrá de mostrársenos si esta selección está justificada.

2. Con el término «racionalidad de enlace» queremos referirnos a un comportamiento que se sirve del tiempo para resolver el problema

115. Resulta evidente que contra este proceder pueden plantearse consideraciones de orden metodológico, puesto que el mismo no se basa en una panorámica de todas las posibilidades ni en una deducción, ni siquiera en una tabulación cruzada. Sin embargo, si puede indicarse que con un proceder pragmático de este tipo pueden obtenerse conocimientos, entonces esto no habla contra nuestro proceder, sino contra las consideraciones metodológicas.

de la doble contingencia. Cuál sea el tipo de cálculo por el que merece el título de «racional» es algo que en este contexto podemos dejar pendiente. Puede bastar con dejar valer como racional la realización de las propias preferencias[116]. Lo que aquí interesa no es la mejora de la racionalidad, sino la solución del problema de la doble contingencia. Esta solución es extraordinariamente simple: *ego* acepta lo que *alter* ha decidido y dispone sus propias decisiones de forma correspondiente. Se paga el precio exigido o no se compra. Se hacen reivindicaciones conforme a las condiciones elaboradas por legisladores y administraciones. Se acepta el producto medio hecho y se lo continúa elaborando. Se decide sobre el litigio una vez que hay litigio sin indagar por qué es tal litigio. Los ejemplos indican la amplitud de la aplicación del fenómeno y admiten a la vez una contraprueba, a saber: *ego* debería aportar múltiples consideraciones o conocimientos adicionales si quisiera negociar por sí mismo los precios, criticar la calidad de los trabajos preliminares o zanjar el conflicto.

Allí donde se practica la racionalidad de enlace, la relación social queda resuelta por tanto en una secuencia de decisiones en la que una precede a otra y puede ser tratada por esta como un pasado clausurado. La reducción de la complejidad queda así, en la medida en que no se efectúa en la propia decisión, a merced del tiempo. Las decisiones previas no interesan ni por la complejidad de su área de influencia conceptual ni por su contingencia, sino solo por su facticidad. No se necesita ni siquiera conocer las preferencias que habían orientado esas decisiones previas y menos aún compartir las preferencias en cierta medida. Lo único que se necesita es la información sobre el resultado[117]. Quien decide primero es verdad que puede sacar pleno provecho de su libertad de selección, pero solo de tal modo que al mismo tiempo reduce la complejidad para otros. Para el que viene después pueden presentarse por eso fijaciones de la situación y puntos de referencia que incrementen sus propias oportunidades de racionalidad. Mediante la secuenciación, dados unos campos de posibilidades y unos recursos suficientes, el tiempo puede ser transformado en ventaja social.

En contextos donde los participantes se basan en una secuenciación conforme a la racionalidad de enlace, el problema de la doble contingencia es reducido a un problema de información. En consecuencia, se puede renunciar a la estima del *partenaire* en un sentido tanto subjetivo como objetivo sin que tampoco se ponga a disposición la autoestima en

116. Es así como lo ve N. Howard, *Paradoxes of Rationality*..., cit.

117. Para un análisis más preciso, debería desarrollarse el hecho de que hay unos símbolos adicionales acerca de la autenticidad y la calidad que vienen dados conjuntamente y debería trabajarse también cuáles son esos símbolos. Las decisiones han de ser «oficiales» y han de tomarse por el «cargo competente», los partidos han de estar acreditados, los precios han de ser «baratos» o han de ser «reducidos», etcétera.

modo alguno. Se piensa al modo propio de la racionalidad de enlace cuando Eva obedece a la maldición divina concerniente a no tener hijos, mientras que a Adán se le presentan reparos morales que incluyen la estima de Dios[118].

Hay, especialmente desde la brecha conducente a la sociedad burguesa de la Edad Moderna, medidas institucionales de gran alcance que han incrementado enormemente el ámbito del comportamiento propio de la racionalidad de enlace. No resulta exagerado ver en ello el estilo de racionalidad de la sociedad moderna. Institucionalmente se trata de contrarrestar la tendencia a una consecutiva limitación de los márgenes de decisión y de dotar al comportamiento de enlace, a pesar de su dependencia, de posibilidades de elección y oportunidades de racionalidad suficientes. El dinero y el derecho positivo son mecanismos esenciales para este estilo de racionalidad, y el éxito es su compensación en términos de estima. A todas luces, la racionalidad de enlace encaja bien con una diferenciación funcional y una autonomía sistémica desarrolladas, mientras que la moralidad amenaza con fracasar precisamente en estas condiciones estructurales. El tráfico entre los sistemas funcionales puede ser desarrollado según la racionalidad de enlace sin intervenir en sus disposiciones decisionales. ¿Y no habremos reducido con ello la moral al reconocimiento de las condiciones de compatibilidad de la libertad?

Aunque se conceda todo esto, no debería pasarse por alto la forzada unilateralidad de la solución del problema. La secuenciación grava la economía del tiempo de la sociedad, hace del tiempo algo escaso y dificulta las sincronizaciones[119]. No ofrece ninguna garantía para agotar las oportunidades de racionalidad social en el sentido del bienestar general[120]. El alto grado de invididualización de la decisión hace que surjan acumulaciones incontroladas de efectos frente a las cuales solo cabe reaccionar según la racionalidad de enlace —si es que cabe reaccionar racionalmente.

3. Junto al comportamiento propio de la racionalidad de enlace, merece una consideración especial el *derecho* como equivalente funcional de la moral, puesto que es algo más que un simple medio de la racionalidad de enlace —aunque solo sea por la cantidad traslaticia de pensamiento premoderno—. En cualquier caso, ha de tenerse en cuen-

118. Cf. J. Milton, *Paradise Lost*, X, 966-1006, citado según la edición de *The Complete Poetical Works of John Milton*, ed. de D. Bush, Boston, 1965. [*El paraíso perdido*, Madrid, Espasa-Calpe, 2009].

119. Cf. para los problemas que se plantean con todo esto W. E. Moore, *Man, Time, and Society*, Nueva York/Londres, 1963.

120. Baste con referirnos a T. C. Schelling, «On the Ecology of Micromotives»: *The Public Interest* 25 (1971), 61-98.

ta una relación más compleja con el tiempo. Mediante el derecho, las premisas de la racionalidad de enlace son ampliadas y extendidas desde lo acontecido a lo querido mediante una técnica de estabilización contrafáctica de expectativas de comportamiento[121]. El derecho posibilita obrar racionalmente incluso cuando los enlaces no se han establecido. Se puede reclamar esos enlaces. Esta *generalización* de premisas de comportamiento es, sin embargo, posible solo si al mismo tiempo se *especifica* lo que se puede esperar, a la vez que con ello puede decidirse *lo que no se puede esperar*. Las expectativas así cribadas podrían serlo también de la moral, y no solo supererogatorias sino también expectativas normativas de la moral. El derecho puede así hacerse independiente de una cobertura moral de la *acción* (lo cual no significa ya que lo haga de toda cobertura moral de las *normas*). La coordinación social no presupone síntesis *ego/alter* orientadas según la estima, por cuanto está asegurada mediante prescripciones legales en las que se puede confiar[122].

Tan pronto como esta alternativa queda asegurada desde el punto de vista de la técnica social —y ello comporta de modo indispensable una fiabilidad del derecho independiente de cuestiones de estatus, poder o estima—, el derecho puede asumir funciones de aseguramiento frente a presiones morales. Así, por ejemplo, el derecho a la propiedad nos asegura frente a la exigencia moral de dar y compartir y el derecho contractual tiene como una de sus funciones la de resguardar la vida cotidiana frente a la regulación normativa inmediata; asimismo, la multiplicidad de los modernos derechos referidos a libertades tiene la función de oponer un frente de resistencia a la presión eclesiástica, estatal y (hoy cada vez más) grupal, que se ofrece como moralmente comprometida y exige otro tanto. De esta manera, el derecho asegura también la libertad del individuo para elegir los grupos de referencia para la autoestima y la comunicación moral[123]. Neutraliza hasta cierto punto las peligrosas tendencias polemogénicas de la moral por cuanto, en caso de conflicto, el derecho es lo único que cuenta. Todo esto exige un considerable enfriamiento moral del derecho, no solo allí donde hay materias moralmente neutrales que han de ser reguladas, como los registros oficiales o el tráfico, sino también —y justamente— en el caso de disfunciones sociales de la moral.

121. Para un tratamiento en detalle, cf. N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, 2 tt., Reinbek, 1972.

122. Para este contraste entre el derecho y la moral que se rige de acuerdo a la estima, cf. J. Piaget, «Les relations entre la morale et le droit», en *Études sociologiques*, Ginebra, 1965, pp. 172-202.

123. Así, G. Ripert puede decir lo siguiente: «L'accord réalisé sur une distinction du droit et de la morale est favorable à la liberté» [El acuerdo realizado a partir de una distinción del derecho y de la moral es favorable a la libertad] (*Les forces créatrices du droit*, París, 1955, p. 173).

En contraste con esto, hay en el ámbito de la moral síntomas inconfundibles de hostilidad hacia el derecho. Naturalmente, ninguna teoría o principio moral va a condenar globalmente el derecho, pero la permanente citación de parágrafos queda registrada en la vida diaria, donde se depende de la colaboración —esto es, entre vecinos o en comités, en la empresa o incluso en las relaciones comerciales[124]—, como un estorbo y hasta como una declarada hostilidad. Cuando menos, hay numerosos contextos sociales donde el umbral del derecho solo puede ser traspasado al precio de perder prestigio y estima.

Por otro lado, la diferenciación entre derecho y moral, especialmente reforzada por los fanáticos morales y religiosos de la Baja Edad Media y la temprana Modernidad, no puede ser llevada tan lejos como se quiera, por cuanto el derecho y la moral dependen ambos de la generalización de expectativas y por eso se superponen en gran medida. Tanto el derecho como la moral han de pretender validez en armonía con el orden social. No cabe duda de que, por ello, la presión moral lleva con frecuencia a la transformación del derecho, del mismo modo que, a la inversa, los cambios jurídicos influyen en el juicio moral[125]. Sin embargo, diferenciación e influencia mutua no se excluyen sino que más bien se condicionan. Asimismo, hemos de tener en cuenta que la relevancia para los sistemas de interacción no es sin más relevancia para la sociedad y viceversa. Así, puede ocurrir que en el nivel de la interacción se incremente la presión moral para infringir el derecho cuando este resulte un estorbo; mientras que, al mismo tiempo, las normas legales del caso quedan veladas tras valores igualmente moralizados como los de libertad, seguridad, rentabilidad, etcétera.

Los contornos de los equivalentes funcionales de la moral, que aquí solo pueden indicarse concisamente, apenas permiten esperar que puedan desplazar por completo la moral y sustituirla desde un punto de vista histórico. Al contrario, se ven más claramente las constelaciones específicas donde la comunicación de estima y su condicionamiento siguen siendo tan significativos como antes porque, a todas luces, la racionalidad de enlace y el derecho no resultan suficientes. La moral solo puede

124. Baste con referirnos a S. Macaulay, *Law and the Balance of Power: The Automobile Manufactures and their Dealers*, Nueva York, 1966. Cf. también Íd., «Non-contractual Relations in Business: A Preliminary Study»: *American Sociological Review* 28 (1963), 55-67.

125. Cf. en este punto N. Walker y M. Argyle, «Does the Law Affect Moral Judgments?»: *British Journal of Criminology* (1964), 570-581; cf. también L. Berkowitz y N. Walker, «Laws and Moral Judgments»: *Sociometry* 30 (1967), 410-422. Esta última referencia remite a una investigación experimental que tuvo el notable resultado de que el juicio compartido de un *peer group* tenía una mayor influencia en el juicio moral que el derecho. Cf. asimismo M. J. Hindelang, «Moral Evaluation of Illegal Behaviors»: *Social Problems* 21 (1974), 370-384.

ganar cuando se delimita frente a la racionalidad de enlace y el derecho y se retira ahí donde los equivalentes son suficientes. La moral podrá desarrollar e implementar sus propios recursos con tanta mayor seguridad cuanto más en cuenta tenga sus límites y mientras no caiga en un mero apelar sin consecuencias, que se desacredita a sí mismo, allí donde la racionalidad de enlace sea practicable o donde el derecho resulte suficiente[126].

4. El contraste entre moral, racionalidad de enlace y derecho pierde fuerza si se considera otra posibilidad de plantear el problema de la doble contingencia. *Ego* puede tratar de realizar justo lo que hasta el momento, de un modo un tanto precipitado, hemos declarado imposible, a saber, tener en cuenta a *alter* en toda su complejidad (y no solo en la contingencia de su actuar) y comportarse del modo que debería corresponder al entorno del sistema personal de *alter*. Este comportarse de *ego* elige para sí mismo la referencia sistémica de *alter*. Esto no significa necesariamente satisfacer todos los deseos de *alter* y subordinarse a él. Precisamente esto puede suponer para *alter* un entorno inadecuado que dé lugar a desarrollos no deseables. Más bien, a las propias opciones de comportamiento se les antepone la pregunta previa de cuál es su aspecto desde la perspectiva de *alter* y qué sentido pueden tener para *alter*. Una orientación fundamental de este tipo puede designarse como *amor*[127].

A diferencia de la estima, el amor no es condicionable. Toda referencia a condiciones contradiría al mismo amor, pues dejaría ver que en realidad se parte del propio sistema y que *alter* es buscado como un entorno adecuado para sí mismo. El amor permanece siendo, por tanto, irresponsable[128]. De modo correspondiente, la estabilidad en el amor no puede ser alcanzada mediante el consenso en el condicionamiento

126. El cuadro clínico correspondiente a esta situación es descrito por O. Ballweg, «Interdisziplinäre Forschung als Sophiatrie», en *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, t. 2 (1972), 578-582 (espec. p. 581). El *Appelantentum* puede transcurrir de una manera tan dolorosa para quien está preso del mismo que debe ser aislado aunque la enfermedad no resulte en modo alguno contagiosa.

127. Desde un punto de vista histórico-conceptual, este problema se retrotrae hasta la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (IX, 4), cf. espec. el φίλος ἄλλος αὐτός en 1166a 32 y, en relación con esto, cf. Agustín, *Confesiones* IV, 11; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, II, q. 28a.2. Cf. también L. J. Mills, *One Soul in Bodies Twain: Friendship in Tudor Literature, and Stuart Drama*, Bloomington (Ind.), 1937. La forma de resolver el problema no se corresponde sin más con las representaciones actuales sobre el *alter ego* y tampoco cabe pensar aquí una alternativa entre amor y moral. La forma de solución no es la de una relación reflexiva sino la de una de semejanza (p. ej., 1166b 1-2) o identidad, de tal modo que las representaciones directrices quedan formuladas como *unio* o *inhaesio*.

128. Cf. R. H. Turner, *Family Interaction*, Nueva York, 1970, pp. 237 ss. Este autor menciona también la «preoccupation with assigning responsibilities» [preocupación por la asignación de responsabilidades] entre los «obstacles to love» [obstáculos al amor].

recíproco, sino solo en un nivel de reflexividad en el que se convierte en máxima el que el amante, precisamente como tal, puede ser el entorno que necesita el amado, esto es, que *ego* puede ser para *alter* no solo *alter*, sino también *alter ego*. Esto significa, por tanto, que *ego* debe comprometer su egoidad para poder amar e implica que *ego* también puede amarse a sí mismo como amante. Y es que «todo *amor* ama solo el *amor*, él es su propio objeto»[129]. En la exposición externa, esta autorreferencia del amor se presenta como pasión y, con ello, como título de un comportamiento inhabitual y como rechazo frente a las exigencias de normalidad.

Volvemos a adentrarnos en aguas poco profundas si vemos en el amor una receta para el desarrollo de la personalidad o para el incremento de la identidad[130], pues esto deja fuera de consideración la diferencia sistema/entorno, que para nosotros es decisiva. En general, la medida en que el amor es psicológicamente efectuable y en que de hecho se efectúa es empíricamente desconocida y apenas puede calcularse. Consecuentemente, ha de distinguirse el código del medio de comunicación simbólicamente generalizado del amor de las disposiciones fácticamente generadas[131]. En el nivel de las prescripciones culturales, de los símbolos, modelos de comportamiento y legitimaciones, la mera posibilidad del amor es salvaguardada, transmitida literariamente, reproducida y, de acuerdo a las circunstancias temporales, modificada. Aquí se transforma el diseño de la cuestión desde el *sapienter amare* de Andreas Capellanus, pasando por el sentimiento del siglo XVIII, la profunda pasión del roman-

129. J. Paul, «Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen», en *Sämtliche Werke*, ed. de la Academia Prusiana de las Ciencias, primera sección, t. 5, Weimar, 1930, pp. 208-213 (espec. p. 209).

130. Cf., por ejemplo, N. N. Foote, «Love»: *Psychiatry* 16 (1953), 245-251; H. A.Otto, *Love Today: A New Exploration*, Nueva York, 1973. Nótese también la acentuación del efecto de incremento en definiciones como la siguiente: «the feeling accompanying an interpersonal relationship that is mutually ego-enhancing» [el sentimiento que acompaña a una relación interpersonal que eleva recíprocamente el *ego*] (R. O. Blood, Jr. y D. M.Wolfe, *Husbands and Wives: The Dynamics of Married Life*, Glencoe [Ill.], 1960, p. 221), o como esta otra: «Love [...] is the commitment knowingly, willingly and responsibly to do whatever one can toward enhancing the powers, independence, and integration of another in some area of conduct» [El amor es el compromiso consciente, voluntario y responsable de hacer todo lo que uno pueda para aumentar los poderes, la independencia y la integración de otra persona en algún área de conducta] (G. E. Swanson, «The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations», en S. Z. Klausner [ed.], *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, Nueva York/Londres, 1965, pp. 160-209 [espec. p. 199]). Se observa también el tono moralizante y de apelación de estas definiciones, así como la fe implícita en la bondad (digna de ser incrementada) del hombre.

131. Es el caso de T. Parsons, «Some Problems of General Theory in Sociology», en J. C. McKinney y E. A.Tirkayian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Nueva York, 1970, pp. 28-68 (espec. pp. 50 ss.); cf. íd., «Religion in Postindustrial Society: The Problem of Secularization»: *Social Research* 41 (1974), 193-225 (espec. p. 217).

ticismo y llegando hasta la camaradería comprensiva del siglo XX[132]. En este nivel de creciente diferenciación dinámica de un medio específico de comunicación simbólicamente generalizado se decide también la creciente diferenciación entre el amor y la moral. Hasta el siglo XVII este problema se discute en el marco de un complejo semántico unitario, el de φιλία/*amicitia*, luego se separan los caminos. Desde una perspectiva teológica y moral, el *immoderatus amor amicitiae uxoris* era la explicación del pecado original; los románticos, por el contrario, desarrollaron un discurso incondicionado del amor que prescindía de las consecuencias, un discurso que no precisaba considerar la estima.

En el *amor amicitiae uxoris* tenía que aparecer —y no en último lugar— como sospechoso e inmoderado el que este diera preferencia incondicionada a las vinculaciones en una relación a dos y que, sobre esa base mínima, erigiera un sistema valorador del mundo. Las sociedades arcaicas muestran una expresa aversión a admitir relaciones a dos (con ciertos enclaves para casos particulares[133]), la literatura sobre la vida en el claustro previene contra los peligros de una segregación en grupos de a dos, la comunidad doméstica de los zadruga permite a los miembros de la pareja casada como mucho un «susurro bajo la manta»[134]. Las oportunidades que ofrece la comunicación veloz, íntima y a modo de un *bypass* para la transmisión de síntesis *ego-alter* son vistas como un peligro por la moral. Por ello, justamente, el amor se especializa, en el curso de su diferenciación dinámica, como un particular medio de comunicación aplicado a las relaciones entre dos. Solo en este tipo de relación —e idealmente, solo en una única relación de este tipo— puede *ego*, si acaso, reconocer el mundo entero de otro, junto con todas las posibilidades de comportarse de modo inmoral, como premisa del propio comportamiento.

Sometido a esta exigencia, el amor mismo no puede ser moralizado y ni siquiera puede ser honrado moralmente. No aporta estima alguna. No se deja generalizar ni moral ni socialmente puesto que ello llevaría a irresolubles problemas de orientación y conflictos en el mundo de un tercer, cuarto o quinto *alter ego*. Suponer la unidad de amor y moral o predicar una moral del amor significaría la aceptación de un mundo

132. De la inabarcable bibliografía cf., por ejemplo, K. Foster, *Courtly Love and Christianity*, Londres, 1963; W. Waller y R. Hill, *The Family: A Dynamic Interpretation*, Nueva York, ²1951, pp. 93-125; V. Aubert, «A Note on Love», en *The Hidden Society*, Totowa (N.J.), 1965, pp. 201-235.

133. Cf. S. N. Eisenstadt, «Ritualized Personal Relations»: *Man* 96 (1956), 90-95; K. O. L. Burridge, «Friendship in Tangu»: *Oceania* 27 (1957), 177-189. Cf. también S. N. Eisenstadt, «Friendship and the Structure of Trust and Solidarity in Society», en E. Leyton (ed.), *The Compact-Selected Dimensions of Friendship*, Terranova, 1974.

134. Cf. A. Balikei, «Quarrels in a Balkan Village»: *American Anthropologist* 67 (1965), 1456-1469.

ontológico y «monocontextural» con una alta integración de sus formas. Esto hoy no es ya una premisa sostenible[135]. Pero, con todo, el amor tiene una particular relación con la moral, a saber, una relación de equivalencia funcional, que contribuye a determinar qué cabe esperar de los reglamentos de la estima y qué no.

Naturalmente, el código del amor, según el cual uno ha de regirse cuando ama, no contiene indicación alguna de la función. Lo mismo vale para los textos que fijan la acción moral que hay que observar, así como para los puntos de vista del cálculo de la racionalidad de enlace. La función común, precisamente porque abarca tal diversidad de ejecuciones, no puede ser integrada en las orientaciones encaminadas a cumplir la función, como si se pudiera amar, estimar o calcular mejor si se conoce la función. El problema de referencia de la función trasciende los modos de orientación que hace comparables. No expresa tampoco, por tanto, ni su naturaleza ni su esencia.

5. El alcance de esta disposición teórica funcionalista puede reconocerse también en la comparación de teorías. Aristóteles resume nuestro problema todavía en una tipología de formas de amor (amistad), que puede referirse a lo bueno (ἀγαθόν), lo agradable (ἡδύ) o lo útil (χρήσιμον)[136]. Lo que nosotros separamos como moral, amor y racionalidad de enlace, y que solo referimos a un problema fundamental común, se nos presenta aquí todavía como la expresión desarrollada de una y la misma cosa. Se trata de las metas y disposiciones del hombre. Ahí la moral tiene un peso mayor en la medida en que ofrece al mismo tiempo el término genérico: en última instancia, cada uno ama el bien que le es propio[137] (esto es, una vida feliz, como solo es posible dentro de la comunidad política). El tema es tratado dentro del marco de la ética —lo cual configura un modelo a seguir para una larga tradición—; y lo bueno es al mismo tiempo el sentido de la totalidad y una parte (por eso particularmente importante) de la tipología. Tiene, asimismo, a su favor todas las ventajas de la estabilidad, mientras que el deseo y la utilidad son pasajeros. Con su preferencia por la moral, la teoría avala, al mismo tiempo, su propia cualidad moral, convirtiéndose en «filosofía práctica».

A un análisis filosófico-trascendental también le debería resultar difícil repartir el problema de la intersubjetividad y de la plena apertura del *alter ego* en estructuras y procesos funcionalmente equivalentes. Aquí se plantea la pregunta de cómo viene el sujeto al mundo y de cómo

135. Cf. G. Günther, «Life as Poly-Contexturality», en *Festschrift Walter Schulz*, Pfullingen, 1973, pp. 187-210.
136. Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 2 y 3.
137. Cf. *Ética a Nicómaco*, 1155b 23s.

puede, en el mundo, constituir las cosas y los otros sujetos y conocerlos en su distinción. La estima y la simpatía se hallan para ello a disposición como formas de acto o formas de la intencionalidad; pero en este planteamiento de la cuestión no pueden ser pensadas más que condicionándose mutuamente[138], no como equivalentes funcionales de los que podamos disponer a discreción. Asimismo, la forma de concepción de una instrumentalidad al modo de una cosa o la forma de concepción de un uso mercantilista, que aquí hace las veces de racionalidad de enlace, queda de entrada descartada como inadecuada, puesto que la pregunta apunta a la distinción entre hombres y cosas.

En los dos contextos de cuestiones, el de la filosofía práctica de la antigua tradición europea y el del problema filosófico-trascendental de la intersubjetividad, encontramos, con todo, distinciones ya iniciadas que retomamos con conceptos como los de estima, racionalidad de enlace y amor. (El derecho, como estructura de la sociedad, ocupa simplemente una posición particular). La pregunta por la función de la moral, sin embargo, no se deja plantear en estas dos tradiciones de la filosofía práctica, pues tiene por *teóricamente relevante* un problema referencial que se sustrae a una *valoración moral* y a una *solución práctica*. La desconexión de la valoración moral de los problemas referenciales (y, con ello, de la teoría misma) es una exigencia de las comparaciones funcionales. (Se impide con ello que las comparaciones estén decididas de antemano por la moral en su propio favor). Además, la renuncia a una valoración moral efectuada de antemano es también una exigencia de la comunicación científica dispuesta al aprendizaje. Quien exija de otros que reconozcan también los propios problemas teóricos y haga depender de ello la estima personal y la comunicación ulterior, descalifica en esa medida su propia disposición a aprender. En el mejor de los casos, realizará el programa de las superconstrucciones teóricas a medias, esto es, en lo que respecta a la exigencia de universalidad y totalidad, pero no como apertura a un ulterior aprendizaje. Y moviliza, dentro de la comunicación científica, ese estilo polemogénico de la moral que sobrecarga las teorías con provisiones defensivas y las hace aparecer como algo más cerrado de lo que resulta beneficioso para el posterior desarrollo de estas teorías. El moralista puede entonces, ciertamente, totalizar al juzgar moralmente al adversario de su teoría y despachar la pregunta «¿para qué?» remitiendo a su moral. Sin embargo, esta remisión pierde su fuerza persuasiva tan pronto como, en el ámbito de las discusiones teóricas, se ofrecen equivalentes funcionales en forma de otras síntesis *ego/alter* específicas a una teoría. La teoría moralizante se convierte entonces, a su vez, en una opción. Y la moral, en

138. Cf. en especial P. Ricœur, «Sympathie et respect: Phénoménologie et éthique de la seconde personne»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954), 380-397.

este contexto específico, es ya solo una forma en la que alguien anuncia que piensa seguir un interés de la sociedad.

V. Generalización evolutiva

1. La historia de la moral puede ser seguida y aprehendida dentro de la moral en el nivel de las ideas morales, por ejemplo, como paso del *ethos* arcaico al político[139]. Épocas más antiguas permitían desarrollar un modelo simple de progreso en dos fases en la medida en que constataban lo que habían alcanzado en relación con sus antecesores[140]. De esta manera, se podía uno referir muy convincentemente a las mejoras de la técnica o los refinamientos de la moral. El «progreso», sin embargo, parece perder fuerza persuasiva y susceptibilidad de ser construido conforme perdura en el tiempo. O dicho con mayor precisión: la profundidad del enfoque de la conciencia histórica, que por razones socioestructurales puede aumentar también independientemente de la pura duración temporal de la historia (tal es la experiencia de los dos últimos siglos), actúa contra la idea de progreso. Si nos fijamos demasiado en la historia, no pueden ya reconocerse líneas uniformes. La duración y la profundidad de la experiencia histórica hacen estallar la correlación simple entre historia y moral en el sentido de una evolución hacia el bien o el mal. El dualismo moral no puede ya seguir teniendo la función de una teoría histórica.

La «historia de las ideas» es un intento de salvar la cuestión. Se puede intentar decir que, independientemente de lo que ocurra con la moral, las ideas morales se ofrecen en un proceso de progresivo refinamiento. Según esto, la mejora de las ideas se elevaría en cierto modo por encima de las tierras bajas correspondientes a las actitudes fácticamente observables y tomaría su propio camino, reaccionando a la literatura con medios literarios. Con esto se puede explicar mejor la creciente pedantería en las teorías morales moralizantes; asimismo, esta concepción evolutiva puede ser adecuada para ciertas sociedades de cierto tiempo, a saber, para el periodo entre las sociedades arcaicas y la moderna sociedad mundial. Sin embargo, también en el ámbito de la historia de las ideas se vuelve a dar ese fenómeno de la disolución de secuencias lineales mediante la complicación: los factores de valoración aumentan y precisamente una sociedad que cultiva el pluralismo como moral no puede seguir diciendo que entre las nuevas ideas hay algunas que, sin más, son moralmente superiores (¡!) a las ideas antiguas.

139. Cf. J. Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Fráncfort d.M., 1969, espec. pp. 106 ss. y 133 ss.

140. Cf. L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1967.

Sin querer discutir el hecho de que en el ámbito de la moral (como en otros) hay un desarrollo de ideas relativamente autónomo, la sociología pasa por ello de la historia de las ideas a la historia de las correlaciones. En la medida en que tiene un interés histórico, no se limita a tratar la secuencia de las ideas sobre lo social, suponiendo con ello que hay un proceso en el sentido de que lo posterior es posible solo porque lo anterior ya había sido. Más bien, sigue el curso de la historia en las transformaciones de las relaciones entre las ideas y otras variables socioestructurales. La relativa independencia del desarrollo de las ideas no supone en ello obstáculo alguno, sino que es el presupuesto de una correlación con sentido.

Los fundamentos de esta manera de considerar la cuestión fueron puestos en el siglo XIX. Desde entonces, se toma como punto de partida el que la creciente diferenciación y expansión de la sociedad ha de corresponderse con una transformación de sus medios de integración o formas de solidaridad, en dirección a una creciente generalización y especificación. En este análisis queda integrada la evolución de la moral[141].

El hecho de que se hable de generalización y especificación se convierte, en el marco de este esquema, en el avance esencial e indica lo siguiente[142]: que no se trata sin más de símbolos de gran alcance, superficiales y crecientemente indeterminados, sino que las generalizaciones se harían necesarias en razón de su potencial de respecificación y que su selección ocurriría en relación con ello. Esto último ha de sostenerse. La cuestión es, únicamente, en qué puede enriquecerse el conocimiento con representaciones precisas acerca de la función y el modo de efectuación de la moral.

2. Para llegar a una mayor precisión en los enunciados sobre correlaciones, conectamos con la superteoría de sistemas complejos y, con su ayuda, seguimos analizando en sus componentes el modelo de variables clásico de la diferenciación y la generalización en ambos lados. Tanto la

141. Una concisa panorámica es la ofrecida por C. Kluckhohn, «The Moral Order in the Expanding Society», en C. H. Kraeling y R. M. Adams (eds.), *City invincible*, Chicago, 1960, pp. 391-404. Cf. también M. Wilson, *Religion and the Transformation of Society: A Study in Social Change in Africa*, Cambridge, 1971. Para una exposición algo menos teórica que, por otro lado, es expresión típica de la relación, establecida en sociología, de condición recíproca entre diferenciación y generalización, cf. T. Parsons, «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems», en K. H. Wolff (ed.), *Émile Durkheim (1858-1917)*, Columbus (Ohio), 1960, pp. 118-153; Íd., «Some Considerations on the Theory of Social Change»: *Rural Sociology* 26 (1961), 219-239; S. N. Eisenstadt, «Social Change, Differentiation and Evolution»: *American Sociological Review* 29 (1964), 375-386.

142. Cf. C. Ackermann y T. Parsons, «The Concept of 'Social System' as a Theoretical Device», en G. J. DiRenzo (ed.), *Concepts, Theory and Explanation in the Behavioral Sciences*, Nueva York, 1966, pp. 19-40 (espec. pp. 36 ss.). Incluye la notable indicación de que la mera generalización, sin posibilidad de respecificación, lleva a la «anomia».

diferenciación como la generalización deben ser luego remitidas, en el curso de la ulterior elaboración, al problema fundamental de la complejidad, el cual, a su vez, explica que aquí se trata de variables que, en todo momento, solo son realizadas mediante la eliminación de otras posibilidades y que transforman, bajo condiciones cambiantes, las formas que toman.

De la diferenciación se puede hablar en múltiples sentidos. Se trata, en unos casos, de la diferenciación del sistema de la sociedad en sistemas parciales y, en otros, de una creciente diferenciación de niveles de la construcción de sistemas, sobre todo del sistema de la sociedad y de sistemas de interacción. Ambos aspectos sufren una transformación evolutiva. En el curso de la evolución sociocultural se transforman las formas de la diferenciación que estructuran primariamente el sistema social. La segmentación es relevada por la estratificación y la estratificación, por la diferenciación funcional[143]. Por otra parte, los niveles de la construcción de sistemas se distancian más entre sí, de tal manera que los sistemas de interacción singulares no están ya cargados, en la misma medida que antes, con una relevancia extendida al conjunto de la sociedad; y por otro lado, el sistema social, en su ulterior evolución, se vuelve relativamente independiente de lo que tiene lugar en los distintos sistemas de interacción[144]. Ambas transformaciones están conectadas, puesto que las formas de diferenciación del sistema de la sociedad tienen determinadas implicaciones en lo que toca al tamaño y la complejidad, con lo que establecen unas condiciones marco para la relevancia de las interacciones en la sociedad. La evolución es de este modo, ya tan solo bajo el punto de vista de la diferenciación (y esto deja todavía completamente al margen la cuestión de cómo tiene lugar), un acontecimiento bastante complejo.

En los análisis que siguen vamos a limitar el concepto de generalización a aquellas estructuras simbólicas que dirigen el proceso de la comunicación de estima, esto es, a los símbolos morales. Con ello ganamos la posibilidad de considerar la función específica de estos símbolos. Estos están al servicio, como se ha analizado en profundidad, del procesamiento de la doble contingencia. Hacen posible exigir y notificar las síntesis *ego/alter*, cuya convergencia «natural» no puede ser presupuesta. Con ayuda de esta determinación funcional podemos preguntar con mayor exactitud de qué manera actúan las transformaciones evolutivas en las estructuras del conjunto de la sociedad (sobre todo, las formas de diferenciación) en lo que respecta al modo en que 1) la complejidad es representada en tanto contingencia y 2) la doble contingencia resul-

143. Para las necesarias modificaciones, cf. N. Luhmann, «Differentiation of Society»: *Canadian Journal of Sociology* 2 (1977), 29-53.

144. Cf., a este respecto, N. Luhmann, «Interaktion, Organisation, Gesellschaft», en *Soziologische Aufklärung*, t. II, Opladen, 1975, pp. 9-20.

tante es regulada de acuerdo con las condiciones de comunicación de estima.

El punto de partida desde el que la diferenciación creciente (en todas sus formas) actúa en la moral puede reconstruirse, de acuerdo a nuestra concepción teórica, del siguiente modo: el modelo simple de la comunicación de estima, que solo prevé a *ego* y *alter* y que gradúa crecientemente solo las complicaciones entre ambos, es ya para las sociedades del tipo más simple, evidentemente, una abstracción. En todo momento, los participantes en una interacción comunicativa están también en relaciones (momentáneamente inactuales) con otros miembros de la sociedad, y esto lo saben de antemano unos de otros. Es posible tener una charla en la plaza del pueblo, pero en algún momento las mujeres deben irse a sus casas a cocinar para sus respectivos maridos y a cuidar de sus respectivos hijos. El sentido y el contenido de obligación que tienen las relaciones de terceros con los *partenaires*, relaciones que pueden a su vez ser diferentes para cada uno de los presentes, no se presta a ser discutido moralmente. Cuando *ego* y *alter*, en su interacción, exigen, muestran u obtienen estima, lo hacen en tanto personas que son, al mismo tiempo, un punto de cruce entre diferentes redes sociales de tipo relacional. La personalidad que es estimada no da abasto para las posibilidades de percepción, tematización y disposición de la interacción simple, y esto no solo en su complejidad personal, sino también en su complejidad social y relativa al entorno. El que la interacción *pese a todo tenga éxito*, el que las síntesis *ego/alter*, pese a todo, se ofrezcan de tal manera que se llegue a la convergencia, es lo que se honra mediante la estima.

Si suponemos que esta situación de partida viene dada con la vida social, entonces cabe presumir que el impulso hacia la transformación de representaciones morales arranca de la transformación en el ámbito de las posibilidades de relación distintas en cada caso. La interacción entre los presentes es y permanece concreta, nada puede cambiar en ello. Pero el modo en el que son consideradas otras relaciones, otros compromisos y otras posibilidades de comunicación e influencia de los *partenaires* en la interacción es algo que, con la evolución de la sociedad, queda sometido a transformación. Ya sea que se acreciente para los *partenaires* el número y variedad de estos otros contactos, ya sea que aumente el ámbito de selección del que pueden escoger, los participantes en la interacción se hacen más independientes de las valoraciones y expresiones de estima específicas a la interacción. Pueden tomar su estima de otro lugar. Asimismo, aumenta la heterogeneidad de oportunidades y exigencias en otros contactos que existe, desde esta perspectiva, entre los *partenaires* de la interacción. Puede suceder entonces que todos los participantes dispongan de contactos muy diversos que no sean accesibles para quien, en cada caso, es el otro. Puede suceder también que *partenaires* que cuentan

con muchos contactos y que son independientes en cuanto a la estima y la autoestima interactúen con quienes solo pueden obtener estima precisamente en esta interacción o solo en el círculo concreto y abigarradamente cultivado de los *partenaires* en la interacción[145]. Se vuelve así más difícil traer «lo demás» a la interacción, tematizarlo en ella y transformarlo en condiciones de estima. Para ello han de estar a disposición formas expresivas generalizadas.

Como mínimo debe diferenciarse entre *muestras de estima* en la comunicación en curso y *condiciones de estima*. No son las muestras de estima, sino solo las condiciones de estima, a las que se refieren las primeras, las que pueden ser generalizadas. Evidentemente, las condiciones han de ser citables y han de permanecer comprensibles también cuando se alude a ellas, lo cual plantea límites infranqueables a la generalización de la moral. Dentro de este marco hay, con todo, una variedad considerable. En el caso de las sociedades arcaicas y de las primeras grandes civilizaciones, ha de pensarse sobre todo en los mitos y las figuras heroicas, por así decir en reservas de estima, así como en situaciones típicas estandarizadas que pueden ser transmitidas en narraciones. En todo ello —en virtud de la forma, carente de criterios, del contenido de sentido, y en virtud del modo de transmisión— la parte interventora de la conciencia es escasa[146]. A ello se añade la diferencia simple entre lo cercano y lo lejano, diferenciada a través de la relevancia e irrelevancia en asuntos de moral y preseleccionada según ámbitos de interacción abarcables con la mirada[147]. La frontera de la moral coincide con la del sistema[148] y es en ella (y no por

145. Merecería la pena analizar las diferencias de rol según el sexo y los problemas morales en el matrimonio bajo este punto de vista, y es igualmente el caso con problemas de la socialización moral en círculos de contactos cada vez más amplios (lo cual, por lo demás, ya se ha hecho en sistemas sociales muy simples; cf. M. Fortes, «Social and Psychological Aspects of Education in Taleland», Londres, supl. a *Africa* XI, n.º4, 1938). La complejidad creciente no significa en ningún caso un incremento similar de la complejidad relevante para todos. Más bien, las sociedades más complejas tienen el problema de prever situaciones vitales más o menos complejas las unas al lado de las otras y que deben conectar las unas con las otras interaccionalmente.

146. Cf., a este respecto, E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), 1963.

147. Véase la exposición sumamente crítica de E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Chicago, 1958; S. Sylverman, «Agricultural Organization, Social Structure and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered»: *American Anthropologist* 70 (1968), 1-20; W. Muraksin, «The Moral Basis of a Backward Sociologist: Edward Banfield, the Italians and the Italian-Americans»: *The American Journal of Sociology* 79 (1974), 1484-1496. Cf. asimismo F. G. Bailey, «The Peasant View of the Bad Life»: *Advancement of Science* 23 (1966), 399-409. Para el escalonamiento de cerca y lejos en el ámbito de las expectativas de reciprocidad, cf. M. D. Sahlins, «On the Sociology of Primitive Exchange», en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, 1965, pp. 139-236.

148. Así pues, la frontera de la moral está determinada por la frontera del sistema. El intento inverso de predeterminar la frontera del sistema por la frontera de la moral y tratarasí al disidente como alguien que, sin más, no pertenece al sistema, es algo que pueden

medio de la interpretación de textos) donde obtiene la concreción comunicativa exigible. Igualmente, y justo por lo anterior, esta frontera no está disponible en la interacción singular, no puede ser violada consensuadamente o acabar en morales grupales divergentes. En estas sociedades no hay «subculturas»[149]. No hay moralizaciones irrealistas y utópicas que declaren que la participación en una ilusión es una condición de estima y que, en virtud de este carácter utópico, vinculen a uno al grupo que la representa.

Los presupuestos estructurales de esta forma de moral son: 1) una escasa diferenciación por niveles del sistema de la sociedad y de los sistemas de interacción; 2) una forma primariamente segmentaria de la diferenciación de la sociedad y, como consecuencia de estas especificaciones estructurales, 3) una realidad social unitariamente constituida para todos (hombres y mujeres, adultos y niños, ricos y pobres). La sociedad está diferenciada en linajes o en comunidades domésticas, esto es, en unidades idénticas. Ella es, para cada uno de los participantes, la serie de todas las interacciones a las que tienen acceso y que abarcan con la mirada, sin que puedan participar simultáneamente en todas las interacciones en curso o tengan que hacerlo. Cada participante está ciertamente localizado en un algún lugar por su acción, en cada caso actual, y no puede estar en todas partes al mismo tiempo, pero no está excluido de ellas estructuralmente o por características personales o de estatus. Las segregaciones y los secretos han de crearse explícitamente y son algo sospechoso.

Estas condiciones estructurales cambian en la medida en que entran en juego otras formas de la diferenciación de la sociedad, estratificadoras o funcionales y, por ese motivo, se separan apartándose con mayor fuerza los niveles de la construcción de sistemas para la sociedad y la interacción. No es hasta entonces cuando una moral generalizada se vuelve exigible para el sistema de la sociedad. De acuerdo con nuestro modelo teórico, habría de esperarse un doble impulso a las generalizaciones, lo cual posibilita una diferenciación por estratos también del código moral de la sociedad. Esto ocurre del siguiente modo:

Por un lado, *ego* ha de tener en cuenta que *alter* está situado en una compleja red de interacciones que para *ego* son accesibles solo en parte. *Alter* necesita por eso una identidad que pueda llevar consigo cuando interacciona con otros. Y es que sus otros *partenaires* le preguntarán cómo se ha comportado con respecto a *ego*. Formulado de otra manera:

emprender en todo caso las sociedades con una moral textualizada en alto grado, y aun así no tienen éxito en este intento. *Cf.* a este respecto K. T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, Nueva York, 1966.

149. Es lo que dice J. H. Steward, *Theory of Culture Change*, Washington, 1955, pp. 44 ss.

alter está, en la formulación de su principio de comportamiento, sostenido por una multiplicidad de grupos de referencia que posiblemente le plantearán diversas exigencias de comportamiento o incluso le impondrán diferentes condiciones de estima[150]. Esta variedad de expectativas *no se refiere ya solo* en sociedades más complejas *a la variedad de las interacciones mismas*, no se relaciona ya simplemente con el hecho de que al cortar leña uno se comporta de manera distinta a cuando baila, de forma que resultan posibles series de interacción libres de conflictos y que, en todo caso, salta a la vista la diversidad de los talentos. Más bien, resultan, *a partir del contexto de un solo* partenaire o *interaccion*, puntos de vista excedentes para las *interacciones con otros participantes*, como por ejemplo la exigencia de comportarse en toda situación vital como un caballero o de prestar atención a las propias creencias o a la forma física, aunque no sea cuestión de ello en la interacción. Entonces, los contextos de interacción no son ya un mero problema del estar unos junto a otros o tras otros. Y aunque *alter* siempre se comprometa solo sectorialmente, no puede ser analizado psíquicamente de forma exhaustiva en sus componentes. Asimismo, las relevancias sociales se entrecruzan, puesto que en los sistemas de interacción puede preguntarse por el comportamiento anterior o posterior del presente respecto del ausente; y también este puede ser tematizado y pueden ser recordadas las obligaciones a su respecto. Esta estructura de conjunto limita las posibilidades de manejar, de forma específica a la interacción, las integraciones *ego/alter* y las condiciones de estima. *Ego* tiene que tener esto en cuenta cuando cualifica moralmente la fórmula de identidad de *alter* y quiere hacer depender de ella las muestras de estima. Esto, sin embargo, significa que *ego* ha de tomar en consideración a *partenaires* de *alter* que posiblemente no puedan nunca llegar a ser para él *partenaires* en la interacción, a los que no conoce ni puede valorar.

Por otro lado, *ego* se encuentra en la misma situación. Ha de poder defender el modo en que estima o no estima a *alter* en situaciones en las que *alter* está ausente. No puede colarse en la perspectiva de un determinado *alter* cuando otros se lo toman a mal, no puede buscar amor y consenso cuando lo que se exige es capacidad de mando y dureza. Ambas partes ya no son libres para entregarse simplemente a la historia autoselectiva de su respectivo sistema de interacción propio o a una realidad social homogénea; al contrario, deben tener en cuenta a los diversos ausentes de cada caso y *deben saberlo el uno del otro.*

150. También los sistemas de sociedad más simples conocen este problema, pero buscan para él soluciones que vienen dadas mágicamente y que no descansan en la generalización de la moral. Cf. M. Gluckman, «Moral Crises: Magical and Secular Solutions», en *The Allocation of Responsibility*, Manchester, 1972, pp. 1-50.

Para la situación problemática así encarrilada, hay una multiplicidad de soluciones de muy diverso tipo que, por de pronto, han sido puestas a prueba, unas junto a otras, a lo largo de la evolución. Una de ellas es la esclavitud, con la que el problema de la estima moralmente cualificable es dejado de lado institucionalmente de forma simulada. (En esto, evidentemente, se puede ver también una forma extrema de generalización moral abstracta, y las transiciones hacia la esclavitud son poco nítidas). Una solución diferente nos la ofrece el hecho de dar franquía al cuidado de intereses de estima idiosincráticos en relaciones a dos, que estaban más o menos mal vistos en las sociedades arcaicas[151]; se trata de una licencia para una *folie à deux* sin consecuencias morales, externa a la sociedad digna de tomarse en serio. La diferenciación dinámica de morales específicas para determinados grupos de estatus o de oficio, que en relación a su capacidad y saber hacer específicos encuentran un reconocimiento general, contribuye a aumentar la complejidad de las morales. Se añade aquí la respecificación de expectativas generalizadas —una función que solo muy tardíamente queda confiada a una casuística de decisiones de conciencia explícitamente creada al efecto—, a saber: escuelas de interpretación de los textos, jurisdicción, instituciones religiosas de culto y de consejo o los gremios. Con todo, el efecto mayor y más duradero lo alcanzan las síntesis de moral y religión de nuevo cuño: la religión misma es moralizada. Por razones políticas casi siempre claramente comprensibles, se llega a la vinculación del mundo de representaciones religioso con la figura de un dios supremo, que es, él mismo, bueno, que querría ser él mismo estimado y que está activamente interesado en cuestiones de moral[152].

Con estas observaciones, sin embargo, la transformación de la moral, provocada por la transición al tipo formal de las sociedades con un alto grado de civilización, está caracterizada de una manera aún muy superficial. La mayor profundidad que se alcanza por medio de una teo-

151. Cf. más arriba p. 125.

152. En total, solo un número relativamente pequeño de sistemas de sociedad arcaicos (y cabe suponer que solo aquellos bajo el influjo de las grandes culturas) alcanzan esta fase de reunión desdiferenciada de moral y religión. Solo un veinticinco por ciento de las sociedades estudiadas por G. P. Murdock (N = 684) muestran esta característica. Cf. *Ethnographic Atlas*, Pittsburgh, 1967. Cf. también R. Underhill, «Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-Cultural Study»: *The American Journal of Sociology* 80 (1975), 841-861, y G. E. Swanson, «Monotheism, Materialism and Collective Purpose»: *ibid.*, 862-869. Un detalle caracterísitico es el relatado por C. v. Fürer-Haimendorf («The After-Life in Indian Tribal Belief»: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 83 [1953], 37-49); así, en las religiones populares de la India, la vida después de la muerte parece depender originariamente de las condiciones en que se produce la muerte y no del mérito moral durante la vida. Para la exposición de un desarrollo originario cf. también M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, París, 1949. Con un enfoque crítico (sobre la base de las ideas morales arcaicas), cf. M. Wilson, *Religion and the Transformation of Society: A Study in Social Change in Africa*, Cambridge, 1971, pp. 76 ss.

ría sociológica de la moral únicamente merece la pena cuando se pregunta por el modo en que se transforma la moral misma. Para ello ha de sustituirse el concepto de generalización por el de establecimiento de relación.

3. La moral reacciona a la creciente complejidad de su ámbito funcional creando en sí misma posibilidades para la puesta en relación. El punto de partida para ello requiere que, en el acontecer moral, los participantes, *en tanto unidades autorreferenciales*, se conviertan explícitamente en tema.

Naturalmente, este concepto de autorreferencia o de reflexión no está enseguida a disposición, por no hablar de los análisis teórico-sistémicos del modo de funcionamiento de la autorreferencia basal[153]. Sin embargo, hay para ello equivalentes en el campo de la semántica capaz de dar cuenta de la moral. Así, hay representaciones sobre propósitos y representaciones sobre la responsabilidad propia del individuo por su acción. Ambas representaciones modifican la relación simple entre comportamiento y efecto, que ha de juzgarse primero, mediante el establecimiento antepuesto de una autorrelación: el comportamiento se comporta, por decir así, relacionándose consigo mismo antes de que se comporte respecto de sus efectos. Este establecimiento de una autorrelación no es ningún mecanismo para aumentar los efectos, al modo de un lanzador que primero gira sobre sí mismo para luego poder lanzar más lejos. Está más bien al servicio del ulterior establecimiento de relaciones.

Si damos expresión abstracta a ideas como las de propósito, intención, conciencia moral, responsabilidad ante uno mismo, de lo que se trata en cada caso es de la producción de una relación consigo mismo. El portador de la acción, en el que por así decir la acción aparece, es duplicado y puesto en relación consigo mismo. Aparece así duplicado en la pantalla de la relevancia moral y puede ser juzgado en esta relación consigo mismo. La consecuencia de esta duplicación es que la persona y la acción pueden convertirse en puntos de referencia diferentes para la atribución de características y valoraciones[154]. El condicionamiento moral afecta únicamente a la producción de la relación entre ambos y adopta por ello la forma de una regla.

Este interno establecimiento de relación autorreferencial es una forma de elaboración de la contingencia —y por ello es adecuado para asumir

153. Cf., a este respecto, las breves observaciones en N. Luhmann, «Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften», en *Poetik und Hermeneutik* VIII.

154. Que estos dos puntos de referencia no pueden ser reducidos el uno al otro es algo que ya hizo notar A. O. Lovejoy en «Terminal and Adjectival Values»: *Journal of Philosophy* 47 (1950), 593-608.

funciones de la moral—. No solo se percibe que *alter* actúa de determinada manera y que podría actuar de otra, sino que tanto su voluntad como su comportamiento son planteados como contingentes y la no arbitrariedad es desplazada a la relación entre voluntad y comportamiento. Puede querer y actuar de otra manera, pero no son posibles combinaciones arbitrarias de querer y actuar: si quiere algo, con ello queda marcado un campo de posibilidades de acción, y cuando ha actuado hay solo un número limitado de posibilidades de no haber querido. Es justo la duplicación de la contingencia, en *ego* o en *alter* respectivamente, lo que posibilita la introducción de un nuevo tipo de limitación combinatoria, el cual, a su vez, queda sujeto al condicionamiento moral.

Hemos optado conscientemente, por las razones expuestas en el apartado II, por un lenguaje no antropológico para la exposición de estos presupuestos de enlace de la moral propia de las civilizaciones desarrolladas (esto es, no hemos empleado el lenguaje en el que la moral ha sido articulada en nuestra tradición). No partimos, por tanto, de la idea de que conceptos como los de voluntad o conciencia moral, o la capacidad para formar propósitos o intenciones, designen propiedades del hombre[155]. Más bien, lo que ocurre es que los correlatos supuestos de estos conceptos no tienen lugar sino a través de un interés relativo al establecimiento de relaciones. Son el producto semántico que surge cuando en la comunicación orientada según la estima entra en juego un interés superior de desmontaje y recombinación. La diferencia entre la intención, por un lado, y el comportamiento, por otro, solo se constituye cuando se presentan problemas relativos a la imputación que exigen ser solucionados[156]. Sin embargo, esto solo es el caso cuando hay consecuencias que dependen de estos problemas; y ello puede ser dirigido por la moral.

En este sentido, la moral se crea sus propias premisas. Los intereses relativos a la imputación, la valoración, la estima, el menosprecio y la autoestima forman su objeto de tal manera que encuentran en él una suficiente variación. La base de esta estrategia, naturalmente, es que los sistemas personales son ya siempre sistemas autorreferenciales y que ya su sistema nervioso, centralmente dirigido, está autorreferencialmen-

155. No nos corresponde a nosotros discutir que esto sea efectivamente así ni que logremos llegar a alguna parte con esta asunción.

156. De la abundante investigación psicológica sobre este ámbito de problemas, cf. E. E. Jones y K. E. Davis, «From Acts to Dispositions: The Attribution Process in Person Perceptions», en L. Berkowitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, t. 2, Nueva York/Londres, 1965, pp. 219-266; M. D. Maselli y J. Altrocchi, «Attribution of Intent»: *Psychological Bulletin* 71 (1969), 445-454 (revisión de la investigación sobre el tema); A. Icek, «Attributions of Dispositions to an Actor: Effects of Perceived Freedom and Behavioral Utilities»: *Journal of Personality and Social Psychology* 18 (1971), 144-156; específicamente para la obtención de esta capacidad, cf. S. Breznitz y S. Kugelmass, «Intentionality in Moral Judgment: Developmental Stages»: *Child Development* 38 (1967), 469-479.

te cerrado sobre sí de tal manera que, en cada caso, reacciona a sus propios estados y solo en virtud de esto reacciona selectivamente al entorno de modo específico[157]. La suposición de autorreferencia no es, así, en absoluto algo irreal. Solo se constituye, eso sí, en el proceso de imputación y se hace comunicable de la siguiente forma: la voluntad dispone de la acción. Es aquí donde se encuadra la teoría de la libertad esbozada anteriormente (III.6), a saber, que la libertad solo puede constituirse por la comunicación de la heterodeterminación.

Si se ponen como fundamento estas consideraciones más conceptuales, todavía muy alejadas de la historia y de lo empírico, entonces no basta ya con caracterizar el desarrollo histórico de la moral como un proceso que lleva de formas más concretas a otras más abstractas (aunque esto también pueda ser correcto). El proceso decisivo ha de verse más bien en el cambio de un pensamiento ligado a acontecimientos y de unas relaciones simples a un esquema que plantea un establecimiento de relación en diferentes niveles, el cual crea para sí una forma de expresión más abstracta para mantener la comunicabilidad.

Las condiciones de la estima han de seguir siendo tematizables y comunicables. Debe poderse apelar a ellas. Son conservadas en forma de normas o ideas valorativas, prototipos, comparaciones o ejemplos para la comunicación seria. Sin embargo, constituyen solo la superficie visible de un acontecer mucho más complejo del permanente establecimiento de relación de las relaciones. Esta es también la razón por la que una moral no puede ser concebida a partir de sus propias formulaciones, ni comprendida sin más en términos hermenéuticos o presentada como un conocimiento con valor moral. La moral posee estructuralmente una complejidad mucho mayor de la que puede ser tematizada en la comunicación moral. Tal y como es típico de los sistemas complejos, la complejidad estructural no puede ser adecuadamente controlada en los procesos organizados por ella. La capacidad de procesar la información no es suficiente para hacerlo. La reflexión de la complejidad, aquí como otras veces, queda remitida a una simbólica reductiva. Tanto si esta simbólica queda comprendida teóricamente en una expresión unitaria, en el ἀγαθὸν, la *divina similitudo* o la libertad, tanto si está preparada para la comunicación moral como si no: en cualquier caso esta simbólica no ofrece reconstrucción alguna del problema de la complejidad de la moral. Esto solo puede lograrlo, si acaso, una teoría que se libere de los vínculos con los presupuestos particulares de la comunicación moral y que, por ello, pueda renunciar a las reducciones valederas para dicha comunicación (sin renunciar a las reducciones como tales).

157. Véase también el significado que Rousseau le da al *amour de soi-même* premoral en el libro IV de *Emilio* (cf. *Emile ou de l'Éducation*, París, 1964, pp. 247 ss.).

4. Lo que constituye quizá el logro más importante que se vuelve accesible con este establecimiento de relaciones de autorreferencias, y que lleva los temas de la moral hacia la abstracción, se corresponde con lo que arriba (III.5) se expuso acerca de la bivalencia de la moral. Esta se torna reflexivamente planteable en la medida en que no solo el comportamiento, sino también el juicio moral, adoptan una estructura autorreferencial, de tal manera que pueden surgir estructuras muy complejas. Nuestra tesis es que la moral, mediante este planteamiento de opciones bivalentes, es sometida a una presión de abstracción. Pretendemos ahora mostrar esta cuestión, de una manera un tanto pedante, con ayuda de esquemas de constelaciones.

El punto de partida está en órdenes de sociedad relativamente simples, que conocen el comportamiento bueno y malo y pueden juzgarlo como bueno o malo. Para dibujar esquemáticamente una situación como esta basta con una simple tabla cruzada con cuatro tipos de casos:

		Juicio como	
		+	−
Moralidad del comportamiento	+	1	3
	−	2	4

Una moral de este tipo puede tratar el juicio bajo puntos de vista veritativos. La valoración positiva del buen comportamiento resulta adecuada, lo mismo que la valoración negativa del mal comportamiento. Los tipos de casos 1 y 4 son juicios acertados mientras que los tipos 2 y 3 son juicios desacertados. Se presupone que los criterios del comportamiento y del juicio son los mismos y que, en relación con ellos, no puede haber diferencias sino solo errores. Con este presupuesto, *ego*, que enjuicia a *alter*, no necesita ser pensado como alguien que ha de responder moralmente de su comportamiento judicatorio y comunicativo. A *ego* no se le concede una estructura autorreferencial propia, ninguna contingencia interna ni ninguna «subjetividad».

Sin embargo, tan pronto como, por las razones históricas que sea, se incorpora una contingencia independiente del juicio, ocurre que el margen de constelaciones se amplía considerablemente y se desencadena —así suponemos nosotros— un desarrollo que ya no puede ser detenido. El juicio moral puede luego él mismo ser juzgado, convirtiéndose en una actividad interna al acontecer moral. Los tipos de constelaciones solo pueden ya, por ello, ser reflejados en una tabla de tres dimensiones.

		Moralidad del juicio moral			
		+		–	
		Juicio como		Juicio como	
		+	–	+	–
Moralidad del comportamiento	+	1'	3'	5'	7'
	–	2'	4'	6'	8'

Ninguno de los tipos de caso ahora posibles es idéntico con ninguno de los del orden más simple, puesto que todos ellos son trasladados a un espacio de contingencia distinto en virtud de la moralización del juicio superior a ellos. Al mismo tiempo, con la incorporación del circuito superior, de la moralización de la moralización, se inicia la diferenciación dinámica de relevancias específicamente morales, frente a las de la verdad y el derecho, y finalmente (aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XVII), también frente a las de la religión.

La concordancia moral —en el sentido de que el buen comportamiento es alabado, el malo, censurado y todo otro enjuiciamiento es erróneo— no puede ya ser presupuesta sin más. Más bien, resulta posible plantear, cada una por su lado, una cualidad moral del comportamiento y una cualidad moral del juicio sobre el comportamiento y ponerlas mutuamente en relación. Un análisis más preciso muestra, sin embargo, que hay que distinguir dos constelaciones diferentes según que la moralidad del enjuiciamiento sea valorada solo como positiva (1', 2', 3', 4') o negativa (5', 6', 7', 8')[158].

Parece históricamente correcto decir que ya en las grandes civilizaciones de la Antigüedad podía ser dinámicamente diferenciado un interés moral en los juicios morales, en relación ya fuera con la religión, la educación o la retórica política. El juicio sobre el comportamiento se convierte él mismo, con ello, en un rendimiento moral que produce estima y, llegado el caso, menosprecio. Entran en escena profetas, literatos, agitadores y demás emprendedores morales que obtienen estima denunciando las fallas morales[159] o apuntando a méritos morales aún

158. Ha de destacarse nuevamente que el grupo de casos 1, 2, 3, 4 del esquema simple de la moral no es idéntico con el grupo 1', 2', 3', 4', donde el juicio moral es valorado positivamente de forma explícita.

159. Sobre el *moral entrepreneur* cf. H. S. Becker, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, 1963, pp. 147 ss. Para un buen estudio de casos concretos, cf. J. R. Gutsfield, *Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbana (Ill.), 1963. Cf. Íd., «Moral Passage: The Symbolic Process in Public Designations of Deviance»: *Social Problems* 15 (1967), 175-188.

desconocidos. Puede haber así un mérito particular en que se juzgue el buen comportamiento como bueno y, en especial, el malo como malo, a pesar de la multiplicidad de circunstancias concomitantes que hacen que la aparición de ese mérito parezca poco aconsejable; y precisamente con ello se deja que resalte la pureza del motivo moral. El emprendedor moral actúa de modo conservador cuando resalta los tipos de caso 1' y 4'; actúa de modo innovador, plantea su moral en términos por así decir adversos a la verdad, cuando reclama estima por su valoración del mal comportamiento como bueno (= 2') o del buen comportamiento como malo (= 3').

No resulta difícil encontrar ejemplos históricos de estos tipos de caso. El desarrollo de la moral toma el camino desde 1, 2, 3, 4 a 1', 2', 3', 4'. El metanivel de la moralización de la moralización está exclusivamente en su forma positiva, está a disposición, por así decir, solo para el reforzamiento de la moral. Por ello, uno se las arregla con una alta valoración generalizadora de principios morales, cuya generalidad luego abarca la moralidad del comportamiento y la moralidad del juicio, aunque ambos exijan cada uno para sí una aplicación distinta de la formación autorreferencial de la voluntad. La manifestación característica del ámbito de problemas aquí resultante se encuentra en una moral que ve su problema en la relación de los casos con los principios[160].

La edificación de una moral compleja y dirigida reflexivamente ha de tomar este camino. El camino inverso, el de una moralización por de pronto solo negativa de la moralización (grupo de casos 5', 6', 7', 8') no es transitable. Una moral así planteada se negaría constantemente a sí misma, y de manera total, puesto que condena moralmente todo juicio moral posible en ella con independencia de si un comportamiento bueno o malo es juzgado como bueno o malo. Se ve pues que la institucionalización de la negatividad en niveles muy elevados de abstracción es una cuestión que implica muchos presupuestos. No obstante, sigue siendo problemática la diferenciación dinámica exclusivamente monovalente de la moralidad del juicio moral, esto es, la limitación de la moral a los casos 1', 2', 3', 4'. Se sostiene en una necesidad, aparentemente bien fundada desde el punto de vista sociológico, de vivir en un mundo valorado positivamente[161]. Sin

160. Por ello, es posible que, como piensa Benjamin Nelson, sea de importancia decisiva el que en la casuística moral de la Edad Media la relación de los principios y los casos concretos haya sido concebida como una cuestión de la conciencia y que haya sido planteada como universal a partir de esta base. Cf. B. Nelson, «Scholastic Rationales of 'Conscience', Early Modern Crises of Credibility and the Scientific-technocultural Revolutions of the 17th and the 20th Centuries»: *Journal of the Scientific Study of Religion* 7 (1968), 157-177.

161. Este hecho parece ser atestiguable empíricamente. Cf. G. M. Sykes y D. Matza, «Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency»: *American Sociological*

embargo, una vez que la moral está elaborada y textualizada, aportando estima a quienes la defienden, entonces pueden también ligarse a ella dudas o negaciones. Una vez que el nivel de la valoración reflexiva ha sido establecido en términos positivos es solo una cuestión de tiempo que se defiendan negaciones en este mismo nivel. No es sino cuando así ocurre cuando nos encontramos en el nivel de la moralización reflexiva con la bivalencia de lo bueno y lo malo, que transforma la moral en un proceso contingente de decisión. Solo entonces resulta posible ganarse la estima o el menosprecio con el modo en el que se juzga moralmente a los demás o se renuncia a ello.

Ahora bien ¿cuál es el aspecto que puede tener una moral que abarca los casos comprendidos entre 1' y 8', esto es, una moral que permite negar el juicio moral mismo, y esto no solo lógicamente, o en referencia a lo verdadero o lo falso, sino moralmente? ¿Y cuáles son las condiciones marco de la sociedad en las que se verifica una moral tan compleja?

Puede observarse el comienzo de los esfuerzos en pos de este tipo de moral en el siglo XVII. Sociológicamente, cabe suponer en ello una reacción a la creciente diferenciación funcional del sistema de la sociedad. Para la conciencia de los contemporáneos eran prioritarias las reacciones defensivas contra las pasadas extravagancias del sistema religioso, contra las guerras civiles de religión y contra la tutela del desarrollo científico por parte de la Iglesia. En todo caso, la moral era simultáneamente exteriorizada e interiorizada. Por un lado, fue subordinada a consideraciones comunicativas de tipo táctico o referentes al tacto, susceptibles a su vez de ser cualificadas moralmente; por otro lado, aislaba un espacio libre para la interioridad quietista y pietista, dentro del cual cabía arreglar cuentas con Dios y con el mundo y aclararse también consigo mismo, de tal manera que se obrara en las cuestiones morales con tolerancia, tacto y cautela.

Resulta comprensible que este procedimiento de escisión no satisfaga a una teoría de la moral que moraliza ella misma y que, para ello, va en busca de expresiones de unidad. En este nivel de la teoría moral, consecuentemente, se llegó a movimientos en sentido contrario, a los que Kant dio una expresión ejemplar. Sin embargo, esta teoría se planteó el problema de la reflexividad solo como problema de la reflexión y no como problema de la complejidad estructural. Solo el paso a una

Review 22 (1957), 664-670 (trad. en F. Sack y R. König [eds.], *Kriminalsoziologie*, Fráncfort d.M., 1968, pp. 360-371); C. H. Simmons y M. J. Lerner, «Altruism as a Search for Justice», cit.; cf. asimismo la bibliografía citada en la nota 99 respecto de las sobrevaloraciones de la conformidad. Otra cuestión es la relativa a cómo ha de ser explicado esto. En ello, por lo menos, habría que tener en cuenta que las negaciones plantean un problema de elaboración de información mayor que las afirmaciones o valoraciones positivas.

conciencia del problema formulada en términos de teoría de sistemas rompe la dificultad de estructurar binariamente una moral en el nivel reflexivo. Esto hace posible que se aprecie como es debido el primer impulso hacia un nuevo orden de la moral a través de la metamoralización del tacto en la comunicación. Esta solución del problema encuentra un apoyo adicional en la comprensión, válida para todas las relaciones reflexivas —ya sea la investigación sobre la investigación, la financiación de créditos o la educación de educadores—, de que, en el nivel de la dirección reflexiva, ha de hacerse uso de reducciones con un fin concreto, dado que un sistema que diferencia dinámicamente estructuras como estas es, en todo caso, demasiado complejo como para ser dominado desde un solo punto. Esto «exculpa» en cierto modo a la «exterioridad» de la regulación meramente comunicativa, sin que se deba compensarla mediante un principio «de interioridad» propiamente moral.

Pero sucede que una teoría sociológica que trata de analizar los problemas de la complejidad estructural de una moral del tipo esbozado y que intenta aprehender los posibles ajustes de la misma no está en posición de ser una moral análoga a la analizada, ni de prescribir aquella como metamoral. Ciertamente, hay por ejemplo condiciones marco socioestructurales para que los problemas puedan ser arreglados mediante el tacto, y estas condiciones pueden desaparecer sin que se desarrollen los adecuados dispositivos subsiguientes con un valor funcional equivalente. Esto no llevará al fin de la moral, puesto que cabe suponer la capacidad regeneradora de la moral en todas las situaciones de la sociedad. Es posible, tanto en el ámbito de la moral como en otros lugares, llegar luego a formas novedosas de primitividad secundaria, como, por ejemplo, a morales de grupo alejadas de la realidad, el culto de la acción (o, de modo más distinguido, de la «praxis») o morales representativas de demandas carentes de virtud y de tacto. En ese caso, es fácil sustituir el antiguo equilibrio entre referencias externas e internas de la moral por un equilibrio de abstracción y regresión. Esto ofrecería, cuando menos, la posibilidad de representarse que abstracción y regresión se impiden mutuamente el excederse. No obstante, cómo sea posible, desde esta concepción, encontrar reglas para la gestión de la bivalencia en el nivel de la moralización reflexiva es algo que, por el momento, no se alcanza a ver.

5. La forma típica de fomentar funciones de la sociedad puede compendiarse en el concepto de *diferenciación dinámica*. Este concepto tiene mayor extensión que el concepto de sistema. Puede referirse también a situaciones y a tipos de rol singulares. Antes de que pueda haber roles específicos a una función debe haber primero situaciones específicas de una función en el sentido de motivos recurrentes para la interacción específicamente ligados a un problema. La diferenciación dinámica de

ciertos roles para funciones específicas es el siguiente paso. Este posibilita que se tengan a disposición determinadas capacidades entrenadas y legitimadas para rendimientos determinados, que pueden repercutir en sistemas de interacción muy diferentes; es el caso, por ejemplo, de los especialistas en el trato con poderes religiosos, en la gestión de conflictos o en el comercio. Sin embargo, no se llega a los subsistemas funcionalmente específicos dentro del sistema de la sociedad sino cuando, además, se diferencian dinámicamente roles relativos a demandas o a clientes; y ello de tal manera que el problema de referencia de la función se convierte en ocasión para relacionar entre sí roles complementarios pero diversos y para distinguir esta relación constructora de sistemas —con su particular entorno— de otras. Así, la diferenciación dinámica de la política presupone roles del público; la diferenciación dinámica del sistema médico, roles para enfermos; la del sistema de la religión, roles para laicos, o la de la economía, para consumidores. La diferenciación funcional se realiza como tipo formal de la diferenciación de la sociedad en la medida en que también estos roles complementarios se diferencian mutuamente, de modo que, en tanto laico de una determinada confesión no se es también elector político, y en tanto elector político no se es también consumidor. Solo así las abstracciones funcionalmente específicas obtienen una dinámica en la sociedad con la que lo exitoso se impone a expensas de otras posibilidades.

La moral contrasta de un modo particular con este principio dominante de la estabilización y continuación de las conquistas funcionalmente específicas en el curso de la evolución sociocultural. También la moral tiene una función específica en el sistema social de la sociedad, como ya se ha desarrollado ampliamente, *pero no se presta a ser diferenciada dinámicamente como sistema parcial de la sociedad*. Su función está demasiado arraigada para eso, está demasiado entreverada con los procesos de formación de sistemas sociales como para que su cuidado pudiera confiarse específicamente a un sistema social. Puede haber virtuosos de un rol que se impelan a sí mismos y emprendedores morales que impelan a los demás. Pero no se llega nunca a que haya, como en el deporte, un gueto de alto rendimiento con un público específicamente interesado. Y aun cuando fuera posible establecer centros de entrenamiento en la virtud, estos no lograrían concentrar en sí mismos la moral de la sociedad. Se trataría exclusivamente de una moral específica a un grupo como, por ejemplo, una moral de monasterio, que surgiría junto a otras. En otras palabras, la moral no se deja extraer fuera de la sociedad, tampoco en forma de una organización establecida como centro de gravedad —según el modelo del Estado, la Iglesia o una planta productora—, a la cual la sociedad en su conjunto se refiere directa o indirectamente siempre que se presente la necesidad de una comunicación moral.

El análisis nos lleva a una situación interesante teóricamente desde múltiples puntos de vista. *En primer lugar*, este análisis muestra que no toda función de la sociedad tiene las mismas oportunidades de catalizar un sistema social propio en el contexto de la formación de subsistemas funcionalmente específica. Más bien, el principio formal de la diferenciación funcional actúa, también en relación con funciones, de forma selectiva: favorece unas y deja de lado otras según las posibilidades de la formación de sistemas funcionalmente específica. *En segundo lugar*, este esquema explica que la moral, en el curso de la evolución de la sociedad, permanece vinculada al sistema de la sociedad y se expande con este sistema. Con la creciente diferenciación de la sociedad no queda sino el camino de una correspondiente generalización de las representaciones morales. Esta generalización puede ser defendida convincentemente mientras la sociedad misma se encuentre organizada sobre la base de estratos y/o sobre la diferencia entre la ciudad y el campo[162]. La alta moral y la moral popular (*great tradition* y *little tradition*) divergen, ciertamente, pero se dejan relacionar mutuamente[163]. Es justo esta ordenación en centro y periferia la que se quebranta con el paso a la sociedad moderna y diferenciada de manera funcionalmente específica[164]. Y, *en tercer lugar*, esta es la razón por la que la dominancia de la diferenciación funcional, cuando se impone como principio formal de la sociedad —y en la medida en que lo hace— lleva a deshacerse de la moral por razones evolutivas y a retirarle privilegios tanto en el plano ideológico como motivacional. Las líneas maestras del incremento de expectativas y rendimientos y una gran parte del aparato normativo de la sociedad moderna se han vuelto irrelevantes a la hora de honrar las síntesis *ego/alter* exitosas, es decir, para la comunicación de la estima. En el mejor de los casos, todavía son moralizadas como «valores» en el sentido de que, en la comunicación pública,

162. Para la relación de estas dos formas de ordenación, cf. las tesis de G. Sjoberg, *The Preindustrial City: Past and Present*, Glencoe (Ill.), 1960, donde se dice que los estratos superiores siempre han vivido orientados a la ciudad. Crítico en muchos aspectos particulares es P. Wheatley, «What the Greatness of a City is said to be»: *The Pacific Viewpoint* 4 (1963), 163-188. Una versión muy influyente de esta idea fundamental es asimismo la diferenciación entre centro y periferia introducida por E. Shils, «Centre and Periphery», en *The Logic of Personal Knowledge: Essays presented to Michael Polanyi*, Londres, 1961, pp. 117-131. Cf. también, con una amplia referencia al problema de la estratificación, S. N. Eisenstadt, *Social Differentiation and Stratification*, Glenview (Ill.)/Londres, 1971.

163. Cf. R. Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago, 1956, espec. pp. 67 ss. Para el caso de la religiosidad popular budista, cf. G. Obeyesekere, «The Great Tradition and the Little in the Perspective of the Sighalese Buddism»: *Journal of Asian Studies* 22 (1963), 139-153; S. J. Tambiah, *Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge, 1970, espec. pp. 367 ss.

164. A este respecto, y a propósito del ejemplo de los sistemas políticos, cf. S. N. Eisenstadt (ed.), *Political Sociology: A Reader*, Nueva York, 1971, pp. 317 ss. Cf. asimismo las importantes contribuciones de N. Elias, *Was ist Soziologie?*, Múnich, 1970.

no se puede fácilmente ir en contra de las pretensiones de un «plus» de democracia, educación, bienestar o previsión de salud. Un ejemplo especialmente prominente de esto es la moralización burguesa de la igualdad: se espera que uno vaya a favor de una mayor igualdad y en contra de las desigualdades; sin embargo, al mismo tiempo, las condiciones estructurales dejan claro que no puede haber «progreso» alguno en esta dirección. La formulación moralmente comprometida de un problema y la formulación de un problema desde el punto de vista de las condiciones para su solución divergen ampliamente entre sí.

6. Hemos partido de la asunción de que los incrementos de complejidad dentro de un sistema social se correlacionan con los incrementos de complejidad de la moral. Es verdad que en las sociedades más complejas se añaden a la moral equivalentes funcionales, como el amor o la racionalidad de enlace. Sin embargo, estos equivalentes no pueden sustituir a la moral sino solo aliviarla de carga y apoyarla colateralmente dentro de un desarrollo que hemos designado, tomando prestados los conceptos a Parsons, como generalización y respecificación. La generalización y la respecificación, al mismo tiempo, solo pueden esperarse bajo la condición de una complejidad relativamente alta. Para los sistemas complejos vale, de forma típica y sin excepciones, que estos no pueden activar ningún proceso que pueda resolver su propia complejidad sistémica; de ahí, por tanto, la exigencia de una teoría no moral de la moral y de ahí la pregunta por los aparatos conceptuales con los que la moral puede, si no ser defendida moralmente, sí por lo menos analizada.

En el siguiente paso, hemos tratado de analizar los problemas de construcción de una moral crecientemente compleja bajo dos aspectos diferentes. En un primer momento, se trató de una técnica de establecimiento de relación más compleja, que fue posibilitada y tuvo que desarrollarse cuando los participantes en la comunicación moral habían de ser estimados o menospreciados en tanto relaciones autorreferenciales. La segunda consideración se refería al proceso comunicativo mismo que expresa estima o menosprecio. Aquí se trataba de la pregunta por lo que ocurre cuando esta comunicación se vuelve reflexiva y cuando —también en la fase previa de la aplicación a sí misma— puede ser estructurada bivalentemente. El establecimiento de una relación y la ejecución de una reflexión son formas de construcción de la complejidad inmanentes a la moral (pero también utilizadas en otros casos). Suponemos, por tanto, que la elección de estas formas en el proceso evolutivo no se hace de modo accidental sino que se ofrece cuando —y en la medida en que— la moral se ve sometida a la presión de la complejidad, esto es, que solo puede seguir siendo relevante con una mayor complejidad

en el conjunto de la sociedad, así como cuando, en el contexto de su función, no pueden desarrollarse sustitutos equivalentes.

Cuando a la moral le falla la salida típica de nuestros días, a saber, la de la formación de sistemas particulares, ya sea en la forma de sistemas parciales que abarcan el conjunto de la sociedad, ya mediante la organización, solo le queda la posibilidad de reaccionar al cambio estructural evolutivo en el nivel de sus *temas*. El desarrollo de la moral misma se ha movido consecuentemente en la dirección de una alta moral textualizada, transmisible literariamente y, en algunas sociedades, religiosamente canonizada. Resulta imposible entrar aquí en el contenido de las morales históricamente dadas, aunque sea a grandes rasgos. Solo podemos intentar indicar, a partir de algunos ejemplos, *cómo puede* transcurrir la reacción a través de la formación de temas.

La formación de temas es una forma de reducción de la complejidad, la cual, en el contexto de una creciente complejidad del sistema de la sociedad, corre el peligro de aparecer como arbitrariedad y de quedar expuesta a la comparación con otras posibilidades[165]. Este peligro solo puede ser afrontado de modos específicos; un factor que actúa, él mismo, selectivamente sobre las posibilidades restantes de una moral adecuada a la sociedad.

A ello se añaden condiciones limitantes que, resumidamente, pueden ser concebidas como evitación de extremos o como maximizaciones unilaterales del entero repertorio de temas de la moral[166]. Evidentemente, los temas individuales pueden ser formulados como valoraciones extremas, pero en su conjunto la moral no puede construirse ni unilateralmente sobre el propio interés ni unilateralmente sobre el interés ajeno; no puede imputar ni exclusivamente de manera interna ni exclusivamente de manera externa[167]; ni puede emplear temas que sostengan exclusivamente expectativas normativas contrafácticas ni temas que sostengan exclusivamente posibilidades supererogatorias de la adquisición de estima[168]. Hay,

165. Este problema puede verse bien en la historia conceptual de *nómos*. Cf., a este respecto, J. W. Bearslee, Jr., *The Use of ΦΥΣΙΣ in Fifth-Century Greek Literature*, tesis doctoral, Chicago, 1918; M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of the Athenian Demo ra y*, Oxford, 1969.

166. Una de las concepciones más interesantes de esta exigencia es el intento que hace J. Loubser, «The Contributions of Schools to Moral Deveolopment...», cit., de caracterizar la moral como una combinación inusual de *pattern variables*, que combina las estampaciones tradicionales y modernas, a saber, las de *affective neutrality/quality and universalism/diffuseness*. En uno de los aspectos de esta elección de orientación, la moral contradice el síndrome de la eficacia de la sociedad moderna mientras que, en otro, lo afirma.

167. Cf. a este respecto sobre todo H. H. Kelley, «Moral Evaluation», cit.

168. Cf., a este respecto, las referencias bibliográficas de la nota 91. La mezcla de componentes normativos y supererogatorios es, por lo demás, una posibilidad de reforzar

por tanto, exigencias de equilibrio que pueden leerse no en los temas individuales pero sí en el repertorio global de puntos de vista morales. Esta es, por lo demás, la razón de que la fórmula de contingencia de la libertad solo pueda ser defendida, paradójicamente, como idea de la autolimitación.

Estas condiciones marco no determinan la moral, son solo condiciones de la complejidad adecuada. No han de ser seguidas por cada proceso de moralización. Siempre hay una moralidad regenerada de menor valor para determinados grupos, tipos de interacción o subculturas particulares. Lo que sabemos de las formas de complejidad cognitiva vale también para las formas de complejidad moral, a saber, que estas no son empleadas en cualquier circunstancia[169], sino que solo han de estar a disposición dentro del sistema. En otras palabras, las sociedades, conforme devienen más complejas, exigen que también sea posible formular condiciones para la obtención de estima de una manera que resulte compatible con una alta complejidad de las relaciones sociales. De acuerdo a una concepción ampliamente extendida pero apenas formulada teóricamente, son precisamente estas formas simbólicas y estos dispositivos institucionales de una sociedad, orientados a la complejidad, los que 1) son transmisibles de modo preferido y 2) son detonantes de la dinámica de la sociedad.

7. Los temas exigentes de la moral han de tomar la forma de la relación. Con ello, ganan una forma que une estabilidad y variabilidad y que, por ello, puede abstraerse con facilidad. El fundamento moral de la relación de *ego* y *alter* resulta así abstraído de la representación de acciones concretas y trasladado de un contexto simple del condicionamiento y de la reacción a un contexto marcado por la variación. De esta manera, como hay que subrayar frente a una idea ampliamente extendida, se incrementan no tanto las exigencias afectivas cuanto las pretensiones de racionalidad de las orientaciones morales[170]. No se trata ya sin más de cosas o acontecimientos que han de ser valorados cuando hacen o no aparición. Esto lo mostraremos en tres ejemplos destacados, a los que

la bivalencia de la moral y, en la práctica, de llegar a una moral en torno a tres valores (aunque no lo sea respecto de la condición de la estima de cada caso), que pondría a prueba la relevancia para la estima en tres aspectos: 1) el mérito especial, 2) el comportamiento normal, no escandaloso y fiel a las normas y 3) la infracción digna de desprecio.

169. Basta con referirse a J. S. Vannoy, «Generality of Cognitive Complexity-Simplicity as a Personality Construct»: *Journal of Personality and Social Psychology* 2 (1965), 385-396.

170. Es así como argumenta también la teoría psicológica de la evolución de la competencia moral. Cf., en relación con esto, J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, París, 1927; L. Kohlberg, «Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education», en C. M. Beck, B. S. Crittenden y E. V. Sullivan (eds.), *Moral Education: Interdisciplinary Approaches*, Toronto, 1971, pp. 23-92; D. P. Ausubel, «Psychology's Undervaluation of the Rational Components in Moral Behaviour», en *ibid.*, pp. 200-227.

aún ha de añadirse un cuarto que va ganando en significación. Se trata de la moralización de la reciprocidad, de la moralización del individuo, de la moralización de la regla en referencia a casos (casuística moral) y, finalmente, de la moralización de la acción en referencia a sus consecuencias. Esta lista no está «fundamentada» deductivamente, sino solo evolutivamente. Es posible que se pueda completar. En todo caso, sin embargo, son aún muy pocos los temas de la moral que son apropiados para ser admitidos. Las exigencias criban todo lo concreto; no lo excluyen de la moral pero sí lo hacen irrelevante en lo que toca a los intentos de sistematización.

Como tematización de la relación social misma, la *reciprocidad* no es ciertamente una idea que pueda ser hallada universalmente[171] pero que sí puede rastrearse retrospectivamente hasta sociedades relativamente simples. Puede presuponerse en ello que hay una regla de la reciprocidad que es seguida también allí donde no es formulable como regla sino únicamente como un contenido obligatorio en un caso particular. La idea de sinalagma solo se hace necesaria cuando hay que controlar casos que *no* están comprendidos bajo la regla; entonces ha de formularse el principio y aliñarse con condiciones bajo las que tiene validez.

También la *persona* es puesta en relación, y en relación consigo misma, cuando se le quiere asignar relevancia moral en sociedades crecientemente complejas. Esto tiene lugar en referencia a la manera en que la persona misma se relaciona con su acción: la acción tiene un propósito, quiere. Los propósitos y los comportamientos que acontecen son contemplados como contingencias que varían independientemente unas de otras. Solo cuenta el caso de concordancia, esto es, la acción intencional. La forma típica de manifestación de las intenciones o de los comportamientos que tienen lugar es tratada de forma selectiva con este establecimiento de relación. Tan pronto como el juicio moral es referido a esta situación fundamental de un establecimiento de relación autorreferencial, el mismo código moral debe ser abstraído. Este se refiere entonces solo a una acción intencional libremente elegida, tal y como enseña el canon clásico de la ética. Solo este tipo de acción es el que aporta estima o menosprecio a la persona. Por lo demás, en la tradición occidental la autorreferencia tiene el valor de ser incluso un atributo de la persona y se ha tenido (erróneamente) por algo que solo se encuentra en las personas. La autorreferencia queda así ontológicamente asegurada, de manera que la moral puede luego aparecer como moral natural.

Por otros caminos, más condicionados por la praxis profesional, como la praxis del derecho, la enseñanza y exégesis de textos o la praxis

171. A este respecto, cf. D. Demetracoupoulou Lee, «A System of Primitive Values»: *Philosophy of Science* 7 (1940), 355-378.

de la confesión, surge la conciencia de la diferencia entre los *principios* y los *casos concretos*. La labor del profesional consiste en relacionar los casos concretos con los principios y decidir en consecuencia. Pero también ocurre al revés, esto es, que los principios son precisados al reflexionar sobre los casos concretos y sus variantes[172]. Solo en esta variabilidad bidireccional —vinculada únicamente por la necesidad del establecimiento de relaciones— la «casuística» es llevada a término. La casuística moral se especializa así, desde la Edad Media, a través de la remisión a la autorreferencia de la persona. Trata de casos de conciencia, de la *conscientia*. No es el conflicto, sino la conciencia la que individualiza aquí los casos que han de ser expuestos en remisión a los principios.

Bajo los establecimientos de relaciones mencionados se dibujan vinculaciones transversales y, con ello, posibilidades de sistematización al modo de las que ya han sido indicadas: la reciprocidad puede ser formulada como principio, la diferencia entre casos concretos y principios puede ser pensada y tratada como asunto de la conciencia autorreferencial. Sin embargo, hay un cuarto establecimiento de relaciones que hace estallar este estado de cosas, a saber: la consideración de las *consecuencias*.

Hay algunas experiencias de la vida diaria, y no en último lugar resultados de la investigación empírica[173], a favor de que la referencia a consecuencias que fácticamente hacen su aparición o que han de ser esperadas tiene hoy un significado considerable, cuando no decisivo, para el juicio moral. Este establecimiento de relación, que involucra el futuro, no se deja, al parecer, sistematizar dentro del contexto de los anteriormente mencionados. Más bien, disuelve su conexión y retira su relevancia. Con ello, el contenido de obligación de la moral queda limitado a los ámbitos y casos en los que hay un control de las consecuencias, mientras que los restantes condicionamientos son confiados al derecho y a otras premisas del comportamiento propias de la racionalidad de enlace[174]. En la me-

172. Cf., por ejemplo, E. Bund, *Untersuchungen zur Methode Julians*, Colonia/Graz, 1965.

173. Cf. S. H. Schwartz, «Awareness of Consequences and the Influence of Moral Norms on Interpersonal Behavior»: *Sociometry* 31 (1968), 355-369; Íd., «Moral Decision Making and Behavior», en J. Macaulay y L. Berkowitz (eds.), *Altruism and Helping Behavior*, Nueva York, 1970, pp. 127-141.

174. Los juristas se ven, en estas circunstancias, en la difícil situación de no poder efectuar un adecuado control de todas las consecuencias de sus decisiones mientras que, por otro lado, deben vivir y experimentar esto como único fundamento defendible de sus decisiones. Para este problema (desde la perspectiva quizás unilateral del no poder), N. Luhmann, *Rechtssystem und Rechtsdogmatik*, Stuttgart, 1974. Crítico a este respecto es G. Teubner, «Folgenkontrolle und responsive Dogmatik»: *Rechtstheorie* 6 (1975), 179-204. A pesar de afirmar que la orientación según las consecuencias es la única fundamentación posible de las valoraciones, A. Podlech («Recht und Moral»: *Rechtstheorie* 6

dida en que esto es así, el ámbito ordenador de la moral se restringe al espacio próximo del posible (¡y exigible!) dominio de las consecuencias. La moral se expande mediante la incorporación de consecuencias colaterales[175] y es limitada mediante consideraciones relativas a lo exigible.

Si estas consideraciones soportasen un examen más detenido, podrían entonces indicar que también la historia temática de la moral, a pesar de todas sus particularidades literarias y módico-semánticas, está dirigida por condiciones marco y pretensiones de racionalidad, las cuales a su vez están en correlación con la evolución estructural del sistema de la sociedad. Al mismo tiempo, inferimos de ahí la suposición de que la moral, cuando asume el problema de las consecuencias, también puede verse en dificultades teóricas. La moralidad de la teoría moral debería, entonces, tomar en cuenta las consecuencias que se producen cuando la moral toma en cuenta las consecuencias. Esto es algo que apenas puede saberse. Puede, ciertamente, argumentarse que en todo caso es aún peor no tomar en cuenta las consecuencias. Pero este argumento no es sino el reflejo del carácter no fundamentable; una mera negación de la negación no es pretexto para la construcción de la moral. Y esto habla aún más a favor del expediente de renunciar, a la vista de esta situación de la moral, a una moralización de la teoría moral.

[1975], 179-204), llega a un resultado similar con la tesis de que, respecto de la relación de derecho y moral, la carga de la fundamentación se invierte: en el juicio moral han de fundamentarse las valoraciones (en las consecuencias), y en las proposiciones legales válidas es la valoración moral positiva la que ha suponerse. Pero ¿por qué? Por no mencionar que esta información no sirve de ayuda en el caso de cuestiones de interpretación abiertas.

175. Cf., a este respecto, también R. Spaemann, «Nebenwirkungen als moralisches Problem»: *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975), 323-335.

4

LA HONRADEZ DE LOS POLÍTICOS Y LA SUPERIOR AMORALIDAD DE LA POLÍTICA

La cuestión directriz de esta contribución, en una primera consideración, se presta a ser respondida con facilidad. A la pregunta de si los políticos han de ser honrados, se responderá: ¡Por supuesto que sí! Más difícil se vuelve la respuesta si planteamos la pregunta con mayor precisión. La pregunta no puede ser en realidad si los políticos *tienen que* ser honrados. Nadie tiene que «tener que». Podría considerarse si *deben* ser honrados. En ese caso, tendríamos que plantearnos también, en consecuencia, otras preguntas: ¿quién prescribe esto?, y ¿qué ocurriría si los políticos no fuesen honrados? Una aproximación aún menos condescendiente del asunto vendría dada por la pregunta de si los políticos *pueden* ser honrados. No se puede exigir lo imposible y quizá el problema de la cuestión moral se resuelva tan solo declarando que la honradez es imposible.

Esta tricotomía entre tener que/deber/poder nos obliga a decir con mayor precisión qué es lo que en realidad quiere decir la cosa misma. ¿Hemos de ir tan lejos como para exigir que *todos* los políticos en *toda* situación tienen que *decir* lo que *realmente piensan*? Entonces estaríamos exigiendo algo que, ya en la vida cotidiana, llevaría rápidamente a la parálisis de cualquier comunicación. Podría pensarse en una moral especial para los políticos, o podría exigirse una moralidad ejemplar en el sentido de los «espejos de príncipes» medievales. Pero ¿quién defendería semejante rigorismo moral si tuviera buenas razones para aceptar que esto llevaría la política a la paralización y a la autodisolución? Tendríamos a políticos de un alto valor ético, pero sin política.

Una vez que intentamos debilitar el rigorismo ético, nos adentramos en una pendiente resbaladiza. ¿Dónde parar entonces? ¿Hay alguna regla que divida la inevitable deshonestidad en deshonestidad permitida y no permitida? ¿Podría servirnos una regla de ponderación? Pero ¿en

qué habría de ayudar esto a un político, a quien, por su profesión, se le supone que ha de hablar más rápido de lo que piensa?

A la vista de estas perplejidades, en las que nos vemos metidos al intentar determinar con mayor precisión de qué estamos hablando, resulta aconsejable que primero nos hagamos cargo de lo que ya hay a este respecto. El problema, en efecto, no es nuevo, y puede haber publicaciones a las que poder atenerse. Esta consideración nos retrotrae a los siglos XVI y XVII, a la época en que comienza la observación y descripción de los Estados territoriales de la primera Modernidad, así como de la «razón de Estado». Mi impresión es que *solo entonces* fue cuando se tomó realmente en serio y se discutió el problema de la honradez en la política; esta discusión tenía lugar con el trasfondo de las opiniones que entonces venían ligadas al nombre de Maquiavelo. Merece, por ello, la pena que describamos brevemente el estado de la discusión que se alcanzó en ese tiempo y consideremos en relación con ello si algo de todo esto aún es relevante hoy en día, y si no lo es, por qué no. Solo en una confrontación con la historia es como podrá pensarse en esbozar una ética política adecuada a nuestros tiempos, lo cual exige en primer término una conciencia de la diferencia histórica.

Los resultados de aquella discusión acerca de los problemas morales de la razón de Estado pueden resumirse en los siguientes puntos:

1. Se parte de una moral dada con la naturaleza del hombre. No cabe duda de principio acerca del significado del juicio moral en la política, aunque Maquiavelo simbolice una duda semejante. Los problemas se plantean *dentro* de la moral.

2. No surge un problema en relación con la moral más que después del pecado original y este es un problema *social* definido como moral. La pregunta es: ¿cómo se puede uno atener inquebrantablemente a la moral *cuando otros no lo hacen*? Se puede seguir el consejo de los estoicos e *intentarlo* sin más (hasta donde lleguen las fuerzas); sin embargo, ¿estamos actuando entonces de manera prudente y razonable, atendiendo a las condiciones en las que, de hecho, ha de conducirse la vida en este mundo? ¿O no ocurrirá, más bien, que la situación requiere un cierto desviarse respecto de un cumplimiento riguroso de la moral?

3. Las reglas con validez general (por ejemplo, la de que ha de mantenerse la palabra dada) no valen en todas las circunstancias. Puede haber intereses de alto valor (el bien común, la defensa de la Iglesia o del Estado) que dejan sin vigor el derecho y la moral. Puede aparecer como forzosamente necesario el que se permita asesinar a los opositores políticos o que las violaciones de la ley por los nobles (las ocupaciones de casas no se daban aún entonces) queden sin expiar. Este problema se resuelve mediante el esquema de la regla y la excepción, y la porfía moral puede

encontrar una vía de escape y salva su buena conciencia en el hecho de que establece exigencias muy estrictas para permitir las excepciones. El príncipe solo debe obrar así a su pesar.

4. En lo que respecta a la honradez, vale el modelo expuesto, con algunas reglas añadidas. Se recuerda, en primer lugar, que la honradez es más fácil de manejar que la deshonestidad, y que la honestidad se acredita mejor con el paso del tiempo. Menos carga de información, podríamos decir. O más bien: la honradez se acredita en el largo plazo. Sin embargo, ya en la vida diaria esto no funciona así sin más, tal y como señala un célebre ensayo de Francis Bacon, *Of Simulation and Dissimulation*. Debe prestarse atención a lo que los otros pueden soportar y a cómo van a reaccionar. Y si esto vale ya para la vida diaria, mucho más valdrá para las condiciones más difíciles de los asuntos de Estado.

5. Además de esto, se recurre a una distinción en la que el moralista estricto ve la salvación: la distinción entre simulación y disimulación. En la simulación se trata de engañar activamente a otros. Se les induce a error, se les miente y se les engaña. En la disimulación se trata solo de ocultar los propios pensamientos o el estado de la información propia: se trata de guardar secretos. No nos está permitido engañar, dice el consejo, pero no hay por qué dar explicaciones. No nos está permitido mentirles, pero no tenemos por qué avisarles. Aquí vendría a colación una compleja casuística que, a su vez, establece excepciones para esta regla. Y es que, en efecto, un engaño de consecuencias leves puede ser menos malo que no avisar cuando alguien se precipita a la muerte. Las consideraciones sobre una casuística moral de este tipo solo las conozco en sus planteamientos, pero podrían quizá descubrirse más cosas si se estudiara con más detenimiento la bibliografía sobre la confesión y la cura de almas.

6. Finalmente, es habitual del siglo XVII que no se pueda comunicar la propia honradez o sinceridad (*sincérité*, como se decía entonces). Quien dijera «soy honesto», estaría transmitiendo, al mismo tiempo, que hay dudas al respecto. Daría lugar a la posibilidad de creer o no lo que dice en situaciones en las que el problema, de no haberse producido una comunicación tan torpe, no se daría. Y también aquí se presentan expedientes que llevan a un mayor refinamiento: ¿cómo puede comunicarse la propia honradez sin comunicarla? ¿Y qué ocurre cuando esto se descubre? ¿Podemos confiarnos aquí aún a una disciplina de comportamiento solo posible en los estratos superiores y que se basa en el tacto, la discreción y el pasar por alto?

Puede resumirse esta mirada retrospectiva a un tiempo hace mucho pasado diciendo que se descubren dos paradojas: la paradoja del código moral y la paradoja de la comunicación. En la paradoja del código moral lo que tenemos es que la moral exige ocasionalmente actuar inmo-

ralmente si no ha de volverse ella misma imposible. En la paradoja de la comunicación se trata de la comunicación de lo no comunicable. Los inútiles esfuerzos dedicados a estas dos paradojas han llevado a constructos de una gran artificialidad, y esto es de lo mejor que se puede encontrar en nuestro tema. Y para una interpretación sociológica de este resultado cabe la conjetura de que se trata de la interpretación semántica de una (no comprendida) situación transitoria. En ella, la sociedad seguía describiéndose de forma natural como reunión civil de los hombres y la acción social continuaba siendo descrita de forma moral en el esquema bueno/malo; sin embargo, los fenómenos no se correspondían ya con los presupuestos de esta semántica (fenómenos como los de la imprenta, la economía monetaria y el Estado territorial).

Podemos admirar los esfuerzos intelectuales de la primera Modernidad, pero no podemos ya utilizarlos. Cuando los recordamos, se genera la impresión de lo que ya no puede alcanzarse y esto lleva a la pregunta de cómo *en lugar de eso* pueden los hombres orientarse cuando en la política se trata de moral.

Partimos del hecho de que las paradojas siguen ahí. Sin embargo, su solución no se concibe ya como una cuestión de prudencia, ni se enseña en el contexto de la antigua doctrina sobre la *prudentia*. La formulación de la paradoja como tal paradoja acaba con esta esperanza. Lo que queda es, contemplado superficialmente, otro tipo de distinción en el trato con la moral, a saber, la que se da entre la *ingenuidad* y el *cinismo*. Pero con esto nos lo ponemos demasiado fácil, puesto que no se necesita un gran esfuerzo intelectual para habérnoslas con cada uno de los lados de la alternativa.

Si nos fijamos en las transformaciones estructurales del sistema social, lo primero que destaca es el alto grado de diferenciación, el dinamismo propio y la dependencia mutua de una multiplicidad de sistemas funcionales. Junto al sistema político hay que pensar en la economía, la ciencia, el derecho, la educación, el cuidado de los enfermos, la religión o la familia en sentido moderno. Este desarrollo hace difícil que la sociedad pueda hoy todavía ser descrita como integrada mediante la moral. No basta con prever en estos sistemas funcionales enclaves o estados excepcionales con una determinada inmoralidad, como puede ser la orientación al beneficio en la economía o la deshonestidad en la política, la investigación sin atender a las consecuencias en la ciencia o un interés sexual en la pareja que va más allá de lo necesario para tener descendencia. Todo esto son constelaciones temáticas de la Baja Edad Media y de la temprana Modernidad. Hoy, por el contrario, vemos y tenemos que aceptar *que los valores de los diferentes sistemas funcionales no son valores morales.* No veríamos sentido alguno en calificar moralmente la propiedad frente a la carencia de propiedad, en el senti-

do de que una sea moralmente buena y la otra mala. Lo mismo puede decirse del poder gobernante y de la oposición, de lo enfermo y de lo sano, de la verdad y la no verdad como resultado de la investigación o de la victoria y la derrota en el deporte. La codificación en torno a dos valores de los sistemas funcionales no se deja en modo alguno equiparar con el código moral de lo bueno y lo malo, con lo cual el conjunto de la autoorganización de estos sistemas funcionales se sustrae a un control moral. Es más, la retirada de la moral de estos ámbitos es exigida y cubierta por la misma moral. En nuestros días, siguiendo nuestro sentimiento moral, rechazaríamos que el partido en el poder se considere moralmente mejor solo porque tenga la mayoría, del mismo modo que sería también cuestionable el que se le retirase a alguien la estima moral solo porque hubiera perdido un proceso y no tuviera razón en este asunto. Ya no vemos las enfermedades como un castigo divino por una vida moralmente cuestionable pero tampoco tenemos ya el problema de justificar a Dios ante el sufrimiento de los inocentes. En todos los intentos de ganadores de premios Nobel por intervenir en el gobierno del mundo o para comprometerse con el bien, nos encontramos con que sus logros no justifican esto; se trata de un claro mal uso de una merecida reputación. Asimismo, los pedagogos sensatos rechazarán que el fracaso escolar se magnifique como desastre moral; con un gesto de apuro, preferirán echarle la culpa a la sociedad.

Y así podríamos seguir. ¿Cómo hay que entender estos estados de cosas? ¿Acaso reside en ellos el motivo, relativo a la estructura social, que hace que ya no podamos manejarnos con las antiguas convenciones de una moral trufada de excepciones? ¿No subyacerá a nuestros problemas un tipo muy distinto de complejidad que exigiría otros instrumentos de observación y descripción de los que aún no disponemos?

En todo caso, lo que llama la atención es que la renuncia de la moral a codificar los sistemas funcionales está cubierta por la misma moral, en otras palabras, es tenida por moralmente buena. La moral ratifica moralmente su propia retirada. Renuncia a intervenir en las opciones que mantienen abiertas los códigos bivalentes de los sistemas funcionales. Renuncia a operar como programa selectivo en las escuelas, como programa político o económico, etc. Para decirlo una vez más: en este sentido, se juzga moralmente a sí misma y no aprobaría moralmente una moralización demasiado amplia que interviniera en los sistemas funcionales. Una moral de este tipo exige soberanía para su propia decisión acerca de su propia aplicación *y no aplicación*. Reacciona, así, al hecho de la diferenciación funcional del sistema social.

Nos encontramos con ello ante un problema con el que la *ética* tendría que ocuparse. Con el nombre de ética no nos referimos ya, desde el siglo XVIII —y este cambio es a su vez consecuencia de la transformación

exige que la elección se deje abierta desde un punto de vista moral. Cada partido, si quiere tenerse por democrático, ha de conceder la elegibilidad de los otros partidos. Se trataría, dada una igualdad de oportunidades moral, de la presentación del propio programa como mejor desde un punto de vista político o, en la historia reciente, de encontrar razones políticas para la continuidad al frente de la administración o para un cambio en la misma. Si pudiera resolverse como un asunto moral quién merece estima o menosprecio, entonces la elección política sería una consecuencia del juicio moral y no un test sobre la actuación política o una expresión de la preferencia por un determinado curso de la política en el futuro.

Es posible que haya razones para que esto sea así, y en tanto sociólogos hemos de suponer siempre que las haya. Es posible que esto se deba a tendencias hacia un sistema bipartidista con una diferencia cuantitativa exigua entre los dos grandes partidos, de tal manera que son bienvenidos todos los medios para ganarse el escaso porcentaje de votos que resulta decisivo. Es posible también que se deba a que los grandes temas de nuestro tiempo no pueden tomar la forma de una alternativa decidible en términos políticos. Pensemos en la dependencia de toda política estatal de bienestar respecto de lo que ocurre en los mercados financieros y de productos a nivel internacional o en los múltiples problemas del peligro ecológico. Cuando en estas cuestiones el elector no se encuentra ante opciones claras, sino que cada bando político promete que hará lo mejor, entonces ese combate moral contra un adversario imaginario puede en su lugar alimentar la impresión de que el elector puede decidir acerca de decisiones, aunque sea mediante una decisión entre las fuerzas políticas buenas y las malas.

Esto puede explicar muchas cosas. Sin embargo, si estas explicaciones resultan correctas, no harán sino confirmar el tono fundamental del análisis: que en último término hay constelaciones políticas que resultan decisivas en la cuestión de si la política ha de remitirse a la moral y con qué funciones especiales. Y, en esa medida, los políticos, de hecho, son víctimas del poder también en su autopresentación moral.

Con lo expuesto no hemos hecho otra cosa que repetir lo que ya estaba planteado en los presupuestos teóricos de nuestro análisis. Observamos una no identidad estructural del código moral y del código político, una oposición entre la praxis comunicativa de los políticos y los postulados funcionales de una democracia que esos mismos políticos profesan. No existe ninguna reducción simple de la política a la moral, a no ser que en los sistemas políticos se descalifique moralmente a los opositores políticos y se los aparte con este argumento de la política.

Con esto, sin embargo, la relación entre política y moral no ha sido aún suficientemente captada. Justamente porque se trata de dos distin-

socioestructural señalada—, a la doctrina sobre la vida buena, esforzada y virtuosa, sino a una teoría académica sobre la fundamentación de los juicios morales. No obstante, ¿es este un planteamiento de partida adecuado para nuestro problema? A los moralistas no les resulta difícil fundamentar sus opiniones. Cuando se intenta aleccionarlos, se entra en conflicto con ellos, puesto que parten de su esquema moral y consideran a quien se atreve a preguntar por una fundamentación de la bondad de la moral como alguien que toma seriamente en consideración el lado negativo de su moral, esto es, lo malo, o sea, la destrucción del medio ambiente o la discriminación de la mujer. Si discutimos en este nivel, incurrimos en la alternativa entre la ingenuidad moral y el cinismo. De la ética, tomada seriamente, ¡ni rastro!

Una ética que quisiera corresponder a las condiciones de vida de las sociedades modernas debería juzgar sobre la utilización y *no utilización* de la moral. Habría de considerar la moral como una *forma* que tiene *dos lados*, uno bueno y otro malo, y que *ha de trabajar con los dos*. Visto de este modo, todo juicio moral construye cualificaciones buenas y malas. Algo es tenido por bueno y otra cosa, justo por eso, es tenida por mala. Las éticas de la fundamentación habían intentado precisamente reaccionar a este hecho y tratado de encontrar razones, al menos en niveles muy altos de abstracción, en las que convergieran los juicios y el consenso fuera aún alcanzable o que, abstrayendo de nuevo, fuera al menos exigible como razonable. Este programa teórico ha fracasado. La ambicionada universalidad reside solo en la *forma* de la moral, en la *bi*lateralidad de su código, en la *distinción* entre un lado bueno y otro malo; no en principio alguno. Hay razones más que suficientes si lo que se quiere decir con ello es lo siguiente: proporcionar criterios de acuerdo a los cuales haya de operarse a la hora de juzgar algo como moralmente bueno o malo. Pero estas razones no se prestan a ser reducidas a una fórmula central socialmente aceptable. Como forma universal no hay otra cosa que el código de la moral y conforme a este se moraliza, hoy como ayer, en todas las partes del mundo y en todos los ámbitos de cosas. Sin embargo, en la cuestión referida a los criterios, esto es, en la cuestión de en qué condiciones es correcto o incorrecto señalar que algo es bueno o malo, las opiniones divergen. Y precisamente bajo las condiciones de una reflexión en términos éticos, esto es, de una moral que se observa a sí misma, no se ve cómo podría cambiarse esto.

Entre tanto, hay instrumentos lógicos con los que pueden analizarse tales estados de cosas. Tenemos así enfoques encaminados a una lógica operativa y constructivista; teorías cibernéticas sobre la observación de sistemas que se observan; investigaciones acerca de las condiciones lógicas de la aceptación o rechazo de esquemas bivalentes como los de positivo/negativo, verdadero/no verdadero, bueno/malo, así como otras

investigaciones sobre paradojas y sobre las condiciones de su resolución operativa. Todo esto podría ser relevante para una ética. Ahora bien, que una ética que haga suyos estos instrumentos cognitivos pueda presentarse a sí misma como moralmente buena es algo sobre lo que cabe dudar. Y es posible que con esto la ética pierda el derecho a seguir llevando el nombre tradicional de «ética».

Así y todo, podemos intentar describir lo que causa extrañeza a un observador de segundo orden cuando observa cómo en la política nos las habemos con la moral. En esa situación, nos interesa menos clasificar dentro de la moral a buenos y malos, sino que nuestro interés se dirige hacia las *consecuencias* del empleo de las formas, las consecuencias del empleo operativo de una determinada distinción.

El que la comunicación política está penetrada de contenidos morales es algo que puede observarse a diario. No faltan las expresiones sonoras, si hemos de dar crédito a lo que se nos transmite por prensa y radiotelevisión. Y claramente, los medios de comunicación que de manera preferente se dedican a recoger esto, contribuyen a crear la impresión de que la cultura política es una cultura del agravio mutuo, unos agravios que hay que escoger de manera tan clara que cualquiera los entienda sin que sea necesaria una formación previa especial. Si las invectivas morales fueran acertadas y correctas, la escena habría quedado desalojada ya desde hace tiempo y no habría más que un superviviente: Richard von Weizsäcker. Este curioso fenómeno se acrecienta especialmente en los tiempos de contienda electoral. Uno se ve llevado a recordar una comparación sacada de *La princesa Brambilla*, de E. T. A. Hoffmann: allí, dos leones se abalanzan ferozmente el uno sobre el otro y se devoran mutuamente en un furibundo combate, de tal modo que al final no quedan sino las colas de ambos. Pero ¿quién puede tener interés en elegir entre dos colas?

Todo esto, se dirá, no se pretenderá en serio. Pero ocurre ante nuestros ojos. De la honradez no hay ni rastro. Con la posible excepción de los Verdes, no estamos ante un caso de ingenuidad moral pero tampoco, en realidad, de cinismo moral. Tampoco se trata de una síntesis «dialéctica» de ingenuidad y cinismo; y es que en la dialéctica, si seguimos a Hegel, debería suponerse el espíritu como principio activo, y el espíritu aquí no se deja ver, ni con la mejor de las voluntades, por ninguna parte. Más bien, tocamos una especie de ajetreo en el medio de expresión de un moralismo político. Por lo visto, los políticos actúan con la obsesión (justificada o no, pero en cualquier caso no comprobable) de que los electores en las elecciones políticas deciden de acuerdo a criterios morales.

Esto último está en abierta contradicción con un postulado fundamental de los sistemas políticos democráticos, a saber: que los electores han de poder estar en condiciones de decidir entre los partidos hasta ese momento gobernantes y los partidos hasta entonces opositores. Esto

ciones diferenciables, de dos formas diferentes de elegir entre valores positivos y negativos, hemos de contar con que hay entrecruzamientos entre los dos ámbitos. No queremos establecer una coincidencia entre las dos codificaciones. Tal coincidencia, por no expresarlo en términos ni morales ni políticos, supondría una reducción demasiado grande de la complejidad del sistema. Pero tampoco queremos que haya políticos que actúen inmoralmente. Y es justo la independencia del código político respecto de las valoraciones morales lo que exige una moral específica para su mantenimiento, acaso una moral del juego limpio en política.

Podemos aclarar lo que queremos decir refiriéndonos al ejemplo del ámbito donde se origina la idea del juego limpio: el deporte. También aquí sería inaceptable (es más, moralmente inaceptable) que la victoria y la derrota se condensaran en un destino moral. La diferencia remite a criterios puramente deportivos. Y justo por ello hay un juicio moral acerca de la práctica del dopaje, que infringe e incluso destruye el código deportivo y sus criterios. La «superior amoralidad» del código funcional requiere por tanto una garantía en la moral o, en todo caso, es conciliable con una moral que trata de asegurar que la diferencia entre la victoria y la derrota se ha ganado deportivamente y que informa al público sobre rendimientos deportivos y no sobre bioquímica.

Otros ejemplos serían el plagio y la falsificación de datos en el sistema de la ciencia, casos con los que se ocupan principalmente comités de ética de universidades americanas. También aquí se trata del código del sistema, de la diferencia crítica, de la diferencia que importa y que solo mediante la confianza y la moral puede quedar cubierta.

En la política, finalmente, nos encontramos con problemas exactamente paralelos en el ámbito de la corrupción, que mina los fundamentos del Estado de derecho y que, en el caso de la obtención ilegal de informaciones acerca de declaraciones de otros partidos no destinadas al conocimiento público, desacredita esos mismos fundamentos. En un caso, está en juego la diferencia entre el poder público y los que le están sometidos, en el otro, la diferencia entre el gobierno y la oposición.

La comparación entre el deporte, la ciencia y la política permite reconocer una dependencia altamente específica precisamente de los sistemas funcionales con respecto a la moral. Los códigos que permiten reconocer la identidad de estos sistemas no pueden ser controlados, a su vez, por estos mismos códigos. Requieren una garantía externa. Sin embargo, también es fuente de problemas si para ello se recurre a la moral.

En una moral administrada por los medios de comunicación de masas esta apelación a un control moral de los sistemas funcionales y, en especial, de la política toma la forma de *escándalos*. Esto tiene muchas ventajas. Cuando menos, se sabe lo que ha de evitarse y en qué hay que precaverse. Los escándalos ponen de relieve la singularidad, recalcan el

mal comportamiento individual y dejan que la actividad normal siga su curso sin quedar señalada. Al que pillan, ese es sacrificado, para que todo lo demás pueda continuar sin cambios. Esto exige una alta univocidad del mal comportamiento individual con la posibilidad de que todos los que no están implicados puedan mostrarse sorprendidos e indignados cuando se destapa el asunto. Todo ello está en función de las condiciones de selección requeridas por la información en los medios.

Qué comportamiento es susceptible de causar escándalo no está aún decidido con ello. El que los amoríos en habitaciones de hotel caigan bajo esta categoría es más bien una curiosidad de la cultura norteamericana, superada por la caza del «acoso sexual» en las universidades americanas. La sensibilidad política es, por el contrario, oportuna cuando se trata de ataques al código político, como es el caso de la corrupción o de la intromisión ilegal en los secretos de otros partidos. Aquí los escándalos pueden servir para mostrar al sistema en qué medida depende, en aspectos decisivos, de la observancia voluntaria de los códigos y de la confianza.

No obstante, la forma del escándalo presenta también graves desventajas. Apunta a individuos y confirma con ello la ya de por sí extendida sobrevaloración de la significación de personas individuales para el sistema político. Pero, sobre todo, numerosas características verdaderamente escandalosas de la elaboración de la información en los sistemas políticos no suscitan escándalo alguno. Puede que sean señaladas como escándalos, pero no pueden dar lugar a la indignación moral sino, a lo sumo, a la resignación y la apatía. Hay que referirse sobre todo al incremento de planificaciones erradas, de considerable envergadura, en el mundo financiero, las cuales solo resultan comprensibles si les achacamos un propósito previo de ocultación; y pensemos asimismo en los igualmente graves descuidos ecológicos en contextos ya altamente sensibilizados. Ante tal estado de cosas puede ejercerse la crítica del sistema o apelar a la «responsabilidad» de los dirigentes, sin apenas tocar el aparato mismo. Desde fuera se tiene la impresión de que la burocracia de la administración del Estado está construida como una red social cuyo objetivo principal consiste en asegurarse de que no pasa nada cuando pasa algo.

Estas consideraciones afirman de nuevo el tono fundamental de los análisis aquí realizados: «la dama no está para que la quemen»*, el sistema político no está pensado para someterse a un control basado en criterios morales. El sistema político solo puede controlarse en términos políticos. Con esto no solo se quiere decir que la realidad muestra de todos modos poca inclinación a seguir la moral; pero tampoco que la moral no tuviese ya función alguna en la sociedad moderna y que solo

* *Die Dame ist nicht fürs Feuer*, filme alemán de 1960, dirigido por Edward Rothe (*N. del T.*).

se hiciera presente como resentimiento privado. Nuestros resultados muestran, más bien, una imagen más compleja. Parece ser que el sistema político (y lo mismo debería valer para otros sistemas funcionales) regula él mismo en qué aspectos y de qué formas es relevante la moral. Una ética política tendría como motivo de reflexión ante todo esta autogestión del sistema. Que junto a esto haya manifestaciones morales que proliferan libremente es algo que no se discute con ello. La gente tiende a moralizar porque el esquema moral bueno/malo les da la oportunidad de colocarse en el lado bueno. También en este punto la ética debería llevar a una mayor comprensión.

Lo que, sin embargo, ha quedado en cuestión con todo esto es la vinculación tradicional entre moral y razón. Esta vinculación había presupuesto una posibilidad de integración moral de la sociedad. Esto era concebible en las condiciones de una *holy watching* del vecino*, en las condiciones de las culturas tradicionales del pueblo o de la ciudad, o de las sociedades aristocráticas en proceso de extensión territorial. Las abstracciones del concepto de razón de la Ilustración significaron el final de este mundo, y finalmente se hicieron estallar ellas mismas. Y precisamente el individuo puede respirar aliviado, cuando experimenta que nadie puede hoy día, en nombre de la moral, pretender la representación de la sociedad.

* Referencia a la práctica habitual en el puritanismo, entendida como deber religioso, de vigilar la conducta del vecino (*N. del E.*).

5

POLÍTICA, DEMOCRACIA, MORAL

I

Desde hace algunos años se extiende la comunicación sobre la «ética» como si de una epidemia se tratara, como el sarampión entre los niños. Entiéndase: no es la ética misma la que se está extendiendo, sino solo la comunicación sobre la ética. El éxito de la difusión parece depender de que, con el término «ética», estamos tratando con una expresión de la tradición europea, de tal manera que al emplear esta palabra se cree poder presuponer que todo el mundo sabe de lo que estamos hablando y que no es precisa ninguna aclaración. Esta *pluralistic ignorance* facilita la comunicación y quizá ya explica el ritmo de la difusión. También la discusión sobre los «valores» se desenvuelve como si los valores inmorales, que desde luego pueden darse, hubieran de estar completamente excluidos. Si preguntamos, no obtenemos respuesta alguna, sino que solo se nos remite a problemas urgentes que han de ser resueltos y que han de serlo mediante la ética.

Parto, sin mayores explicaciones, del hecho de que la ética académica ha fracasado. Este diagnóstico me parece evidente. Y si se requiriera un argumento, podría bastar con referirnos a la terrible exactitud con la que los filósofos, sobre todo los de orientación analítica, tratan las cuestiones de la ética. En todo caso, ha de partirse del hecho de que la antigua ética (aristotélica), a saber, el esfuerzo intelectual que le dio su nombre a la ética, había tenido que ser abandonada ya en el siglo XVII o a lo sumo en el XVIII. Esta ética había presupuesto que el bien actúa como algo que motiva por sí mismo, por lo que es un componente causal necesario de la acción. Como máximo, los fallos cognitivos podían corromper la acción. Y era precisamente ahí donde la ética veía su problema.

Ante todo, la ética del *ethos* había de poder apoyarse en presupuestos socioestructurales. Tanto en la diferenciación segmentaria como estratificada, la forma de la diferenciación social señalaba límites a la comparación y a las pretensiones morales. Una tribu no podía presentarse ante otra con expectativas morales, y tampoco en el sistema de castas de la India podía haber exigencias morales por encima de los límites establecidos por las castas. En las antiguas sociedades europeas esto tuvo lugar de otro modo, a través de la garantía cristiano-religiosa de la moral; no obstante, en la vida cotidiana también aquí era apenas concebible, y en cualquier caso no podía carecer de consecuencias, que los nobles hubieran señalado a los campesinos condiciones para la estima o el menosprecio, o al revés, los campesinos a los nobles. Podía uno apoyarse en regulaciones legales. Por lo demás, sin embargo, solo podían dirigirse los ojos al cielo y esperar con afán de revancha el Juicio Final.

Con el paso a la diferenciación funcional, esta situación cambia de modo fundamental, puesto que las antiguas divisiones y límites a la comparación se diluyen. Es solo ahora cuando surge la ambición de una moral universal que, sin embargo, sea practicada por la sociedad, sobre bases individualistas, subyacentes a toda división social e incluso a toda religión. Y es ahora cuando las exigencias de una regulación interna en términos morales pueden ser presentadas a todos los individuos y cuando pueden ser incrementadas; lo cual tiene lugar a condición de que se renuncie a que la moral, al mismo tiempo, metacodifique las codificaciones positivo/negativo de los sistemas funcionales.

Sin embargo, también en las cuestiones semánticas de una ética formulada se vio en el siglo XVIII que era necesario hacer una redisposición, aunque solo fuera porque toda forma de causalidad teleológica, a la vista de un desgarro cada vez mayor entre el pasado y el futuro, había perdido su poder persuasivo. En su lugar, se hicieron esfuerzos en pos de fundamentos buenos y razonables para los juicios morales. No bastaba ya con ser bueno y exhortar a otros a que lo fueran. Uno debía estar provisto de buenas razones para actuar bien también para el caso en el que se presentara una objeción y debía estar provisto de mejores razones incluso para fundamentar los juicios morales en la discusión académica.

Al final, no se tuvo éxito, y esto se sabe hoy, en la pretensión de que fueran descartadas todas las objeciones a los juicios en materia moral. En la sociedad moral del socialismo ético se intentó, como es sabido, abordar este problema sirviéndose del enfoque psiquiátrico del desviado. La psiquiatría es pues, aquí, un suplemento[1] necesario de la moral. Se trata de una solución de este problema tan consecuente como insatisfactoria, de tal modo que todos los principios y reglas posibilitan,

1. «Suplemento» aquí en el sentido que le da Derrida a la palabra.

es más, provocan, el disenso. Sin embargo, cuando no queremos esta solución y de todos modos la consideramos políticamente inaceptable, ¿de qué habremos de servirnos?

Hemos de partir del hecho de que no se ha logrado dar razones buenas e indiscutibles de que haya de obrarse bien y no, más bien, mal (*böse*) (=conscientemente mal —*schlecht*—). Lo contrario sería igualmente pensable y el mal (en sentido moral) no puede sin más distinguirse del bien absoluto. Esto tiene sencillamente razones formales. En efecto, si se quiere operar con la distinción entre bueno y malo (en sentido moral) no se puede presuponer que uno de los lados de esta distinción (el bien) legitima al mismo tiempo la distinción misma, que contiene también el mal. Si se pretendiera dar por buena la diferencia misma, como le resultaba claro a la tradición (a pesar de que una lectura precisa de la historia del pecado original podría haberle enseñado algo mejor), entonces se atentaba contra la lógica, que consideraría una paradoja identificar lo diferenciado (bueno/malo) con la distinción misma. La ética, que pretende juzgar la moral, lleva a cabo, ella misma, una valoración moral de sí misma. No obstante, estamos ante uno de esos *strange loops*, esos extraños nudos que constituyen el tema de Douglas Hofstadter[2]. Una operación, pues, que hace uso de una supra- y una subordinación, que emplea una jerarquía al mismo tiempo que la deja caer. Volveré sobre este tema.

Por el momento, me basta con un terreno ganado, digamos que con una explanada limpiada delante de la fortaleza de la sociología, de tal modo que pueda observarse sin estorbo a través de la moral cómo se disponen los moralistas y en qué formaciones se ponen en marcha. Y es que puede haber razones para esto que sean evidentes con independencia de su dignidad ética.

II

Cuando nos las habemos con la distinción entre positivo y negativo, nos viene a la memoria la prueba de la indecidibilidad de Gödel, quien hizo tambalearse a la lógica axiomática de nuestro siglo. Esta prueba consiste en hacer ver que las proposiciones sobre números siempre implican, al mismo tiempo, proposiciones sobre las proposiciones sobre números. Esto se puede traducir muy fácilmente —sea lo que sea lo que se opine del «pensamiento» lógico— en una teoría de la comunicación recursiva y autorreferencial. Y luego resulta fácil trasladar el argumento desde la lógica a la ética. También las comunicaciones que emplean

2. Cf. D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks/Sussex, 1979. [*Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*, Tusquets, Barcelona, 2007].

los valores morales bueno/malo (en sentido moral) son, al mismo tiempo, comunicaciones de las comunicaciones y se exponen por tanto a la pregunta acerca de sí mismas. Esto significa, sin embargo, que el teorema de la indecibilidad vale también para la ética. Pero lo único que esto indica, a su vez, es que se requiere una referencia externa, por ejemplo una fundamentación de la moral sobre un fundamento religioso. Como en la sociedad moderna no hay ningún fundamento unívoco que venga dado (o este solo puede ser logrado por la fuerza de manera política y, entonces, de un modo no democrático), el argumento lleva a una paradoja de la decisión: justo porque las cuestiones morales son indecidibles se puede y se debe decidir sobre ellas[3]. Pero entonces no puede obviarse que las decisiones, en tanto decisiones (esto es, también posibles de otro modo), sean visibles en cuanto tales y que carezcan de un fundamento último e irrefutable.

Por tanto, paso a un análisis teórico sobre la decisión, y lo bago con la pregunta de cómo la pregunta sobre lo bueno y lo malo en sentido moral puede transformarse en un programa de optimización: tanto pecado como sea necesario, tanto bien como sea posible. Este análisis se aproxima quizás a la política, puede que a las antiguas formas de la razón de Estado. O bien podemos acercarnos también a la *necessitas moralis ad optimum*, que precedió a la discusión sobre la teodicea.

En este punto, justamente, podría ser de ayuda una hipótesis empírica (si resulta adecuada), a saber: en un mundo pecador (*hic mundus*) es más fácil cambiar los criterios que el comportamiento. En un caso se trata solo de semántica, de la introducción de otros valores en la comunicación, mientras que en el otro se trata de hábitos profundamente arraigados, de carácter, de tentaciones constantemente reproducidas, de seducciones que están apoyadas socialmente, por ejemplo mediante premios al éxito. No obstante, esto mismo puede formularse de otra manera: si el comportamiento ha de seguir a los criterios, entonces los criterios han de seguir al comportamiento. Los cibernéticos hablarían aquí de ciclos de control que habrían de ser asimetrizados. En el pasado, esta ruptura de la simetría la había proporcionado la religión (cargándose, con ello, también con el problema del trato con los pecadores y pecadoras, a quienes, empero, se les había prometido el reino de los cielos). ¿Cómo resuelve este problema una ética de nuestro tiempo?

Puede pensarse en dos posibles soluciones. Las dos son observables empíricamente. La primera es la *hipocresía*, la otra consiste en la apelación a los *valores*. La hipocresía es una forma «de inversión a largo pla-

3. El mismo resultado lo tenemos en H. V. Foerster, «Ethics and Second-order Cybernetics»: *Cybernetics & Human Knowing* 1/1 (1992), 9-19: «Only those questions that are in principle undecidable, we can decide».

zo en moralidad»[4]. Es a largo plazo porque de este modo los criterios, al menos, siguen siendo comunicativos. Esta reacción la encontramos ya en los románticos tras las decepciones debidas a la Revolución francesa: con las representaciones morales ha de satisfacerse un pago a la caja general de la humanidad[5]. Se corre ciertamente el riesgo de que la comunicación cambie de tema y que haga de la hipocresía misma su tema. Pero este riesgo puede ser reducido cuando todos, por ejemplo el conjunto del sistema político o la Iglesia, toman esta salida.

La hipocresía se ve beneficiada por el hecho de que la comunicación pública resulte relativamente bien reconocible y genere seguridad acerca de lo que se ha dicho. La obsesión en cierto sentido neurótica con la PC (que, en este caso, no significa *personal computer* sino *political correctness*) es el estandarte de esta actitud e indica que la hipocresía ha avanzado hasta conformarse como exigencia política. Las acciones permanecen, la mayoría de las veces, oscuras en cuanto a su forma concreta, en sus motivos reales y, sobre todo, en sus consecuencias, y a menudo están expuestas a valoraciones opuestas, especialmente cuando son juzgadas retrospectivamente. Si quisiéramos tener en cuenta todos los posibles juicios morales negativos, limitaríamos drásticamente el repertorio de las acciones posibles. Por ello, justo para dejar espacio suficiente en el ámbito de la acción, resulta recomendable extender por encima un estrato de comunicación moral libre de objeciones y mostrar que se tienen los mejores propósitos.

Con ello pueden seguirse modelos comprobados. Los problemas surgen, típicamente, cuando se pretende la transformación de las estructuras y las prácticas, lo que constituye justamente la tarea de la política frente a la administración. Puesto que la ética se reconoce típicamente en normas o valores ya aceptados, toda propuesta de renovación queda bajo una luz ambivalente. Es típico de nuestros días el que se valore positivamente la innovación, la creatividad y el aprendizaje, sobre todo en la política; pero no, naturalmente, a cualquier precio. Por ello, la hipocresía puede también servir, según las circunstancias, para ocultar lo nuevo en lo viejo o lo viejo en lo nuevo[6]. El acento puede desplazarse en cada caso según las condiciones para el éxito, como ocurría en la antigua retórica de los *anti-*

4. Es lo que dice, por ejemplo, J. G. March, «Beschränkte Rationalität, Ungewissheit und die Technik der Auswahl», en *Entscheidung und Organisation: Kritische und Konstruktive Beiträge, Entwicklungen und Perspektiven*, Wiesbaden, 1990, pp. 297-328 (espec. p. 321).

5. Es lo que se lee en todo caso en Ludwig Tieck sobre la moralización, cf. William Lovell, citado en L. Tieck, *Frühe Erzählungen und Romane*, Múnich, s.a., p. 240: «Y sin embargo, también esto pertenece a las debilidades humanas y algún abono a la caja general de la humanidad habrá de aportar todo biennacido».

6. Es el caso de K. E. Weick, «Re-Punctuating the Problem», en P. S. Goodman, J. M. Pennings *et al.*, *New Perspectives on Organizational Effectiveness*, San Francisco, 1977, pp. 193-225 (espec. pp. 207 ss.).

qui y los *moderni*[7]. El autoengaño y el engaño de los demás están inextricablemente ligados el uno con el otro, y si se trata de hipocresía o de una ingenua unilateralidad es una cuestión que puede ser discutida y dar lugar a la controversia en la comunicación que se moraliza a sí misma.

La hipocresía se planteó como tema de discusión en el siglo XVII, alcanzando una profundidad que ya nunca se ha vuelto a alcanzar. Existía ya el teatro moderno, que podía exponer ante los ojos del público el engaño, el autoengaño y el descubrimiento del engaño; un público al que le quedaba encomendado aplicarse a sí mismo lo representado en el medio de la ficción. Esto debía llevar al derrumbamiento de la antigua ética como doctrina de las perfecciones naturales determinadas por los estamentos. Sin embargo, existía todavía la antigua retórica que entonces encontró un nuevo terreno propicio. Y estaban también las radicalizaciones religiosas del puritanismo, que se esforzaban por eliminar las viejas escenificaciones clericales, las formas y los rituales, para confiar enteramente la sinceridad de la fe a la espontaneidad individual, solo para topar con el problema de que la espontaneidad comunicada no puede ya ser sincera, sino que había de ser disimulada con hipocresía. Desde ese momento, la comunicación se apoya en el tándem formado por la individualidad expresiva y la hipocresía. Y el individuo, a su vez, quiéralo o no, se convierte en el punto en el que se rinden cuentas por la manipulación de las apariencias que vienen exigidas en el trato social, y por tanto, también por la religión y por la moral[8].

La hipocresía, según esto, viene en cierto modo dada de forma automática cuando quien la manifiesta es sometido a un ritual de purificación moral, tanto si es Dios o el espacio público el que ejerce de observador. Esto puede ser explicado en la teoría moral habitual recurriendo a una tendencia innata al pecado o a la «acrasia», con lo que queda normalizado. Lo que aquí interesa, sin embargo, no es la excusa sino el fenómeno: la *paradox of purity*[9]. Se sabe, al menos desde Freud, que quien manifiesta hipocresía puede servirse de la restricción de su conciencia. Sin embargo, resulta mucho más efectivo, en todas las situaciones controvertidas y, por tanto, sobre todo en la política,

7. Cf. R. Black, «Ancients and Moderns in the Renaisssance: Rhetoric and History in Accolit's Dialogue on the Preeminence of Men in His Own Time»: *Journal of the History of Ideas* 43 (1982), 3-32.

8. Para los paralelos entre el desarrollo del mercado, del teatro y la confesión de fe puritana, cf. J.-C. Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750*, Cambridge, 1986. Los paralelismos con las conocidas tesis sobre el capitalismo de Weber son claros. La diferencia estriba solo en que ahora se ve con mayor precisión por qué el mercado y el trabajo para el mercado podían ofrecer una salida a la inseguridad religiosa, puesto que aquí ya no se depende en modo alguno de la hipocresía.

9. En el sentido de la teoría sobre el teatro de K. Burke, *A Grammar of Motives* (1945), reimpr. Cleveland (Ohio), 1962, pp. 35 ss.

que reparta los valores morales «bueno» y «malo» entre él mismo y sus opositores.

Entre tanto, la diferenciación entre política, medios de comunicación de masas y conducción de la propia vida está tan avanzada que ya no ha de remitirse uno a sí mismo en su vida privada cuando se le reprocha hipocresía a los políticos. Pero, con ello, el reproche pierde también su fuerza moral, puesto que solo puede hablarse de moral cuando cada uno está dispuesto a permitir que se saquen conclusiones sobre uno mismo. Y ahora habría de ser también posible que el valor estructural de la hipocresía sea mostrado sin por ello designar la hipocresía como buena o mala. Es verdad que cualquiera sabe entonces —y parte de ese supuesto— que hay una discrepancia entre la manifestación pública y la expresión privada de una opinión. El problema es solo que, en caso de que la discrepancia se haga manifiesta, es la opinión privada la que es tenida por verdadera y no, como querría una conocida tradición política, la opinión pública[10].

Hasta qué punto la hipocresía es adecuada en esta situación como estrategia de optimización (y esto aquí significa, como siempre: como forma de resolución de una paradoja fundamental) lo podemos comprobar si consideramos las alternativas que se presentan como equivalentes funcionales. Una alternativa históricamente puesta en práctica es la adaptación de los criterios al comportamiento. Esta fue la estrategia de los jesuitas, en la forma de una disminución de los esfuerzos requeridos para la salvación del alma. Una vez que esto quedó desacreditado en el mismo contexto de la religión, le siguió la invención, mucho más elegante y a la vez secularizable, de los «valores». Esta es la segunda solución del problema de la codificación moral. La hipocresía queda así en cierto modo despersonalizada y transformada en la forma de una validez *a priori* de valores, validez de la que uno puede declararse partidario sin por eso comprometerse de algún modo con ella. La historia de esta concepción está aún por elaborar. En todo caso, se trata de una carga normativa de preferencias y ya en el siglo XVIII el concepto de valor es empleado en este sentido general (por ejemplo, en la forma de la pregunta por el valor de los fines)[11]. La solución, considerada desde nuestro planteamien-

10. Así, por ejemplo, el periódico brasileño *Veja*, el 7 de septiembre de 1994 en su p. 33, en relación con el escándalo Ricúpero (acerca de una conversación privada difundida por error en televisión): «Es obvio que todo el mundo dice una cosa en público y otra en el ámbito privado, a las personas de confianza. El problema para el ministro es que todo el mundo sabe, por experiencia propia, que las conversaciones particulares son mucho más sinceras que las declaraciones públicas».

11. Cf., aparte de la prominencia de las grandes teorías filosóficas, por ejemplo, K. H. Heydenreich, *System der Ästhetik*, Leipzig, 1790, reimpr. Hildesheim, 1978, p. 181.

to del problema, consiste en una multiplicación de las vinculaciones entre valores dejando a la vez abierta la relación de unos valores con otros. Los valores son así determinados mientras que el valor de los valores queda, sin embargo, indeterminado. Y es que sobre esto último no se decide de acuerdo a una jerarquía de valores sino en referencia a la situación, y por tanto de manera oportunista; llegado el caso, se decide por razones ideológicas, que no son otra cosa que oportunismos estabilizados que seleccionan, del espectro de la semántica valorativa, lo que se necesita para determinados fines. Los valores justifican la elección de los fines porque los fines justifican la elección de los valores.

El éxito de esta solución puede observarse en el hecho de que es comunicada en serio y no solo con cinismo. Recientemente se le ha sumado la doctrina sobre el cambio de valores. Se ha de estar al día en todo lo que concierne a los valores, sobre todo cuando se formulan programas de partidos políticos. Pero como no se puede sin más dejar caer valores que han quedado consolidados (¿y por qué habría de hacerse si, de todos modos, el pluralismo está de moda?), se añade el valor de la actualidad de los valores. Pero esto no cambia nada en el hecho de que no es posible orientar la conducta de acuerdo a la denominación de los valores. Estos son un tipo de capital semántico que puede ser utilizado según lo que recomienden las situaciones en las que ha de tomarse una decisión. Se trata pues, podemos concluir, de una hipocresía de segundo orden, de una hipocresía que lleva incorporada una negación de dicha hipocresía. Uno puede, todavía hoy en cualquier caso, apelar a valores sin que se le haga el reproche de cinismo. La sociedad reacciona a ello con una desvalorización de la «clase política» o de otras agrupaciones de élite que se sirven del lenguaje de los valores de un modo comunicativamente difícil de aprehender.

La hipocresía, naturalmente, no puede ser premiada moralmente o fundamentada éticamente. Se trata únicamente de un trato inteligente con la paradoja del código binario de la moral, un trato que se ha acreditado repetidamente como praxis normal. Si una ética, sin embargo, se plantea a sí misma exigencias más complejas, le ha de resultar irritante que no pueda habérselas mejor con un comportamiento comunicativo tan inteligente y tan extendido como la hipocresía más que en la forma de su condena moral. Como si a la moral le fuera a ir mejor si no hubiera hipocresía. Los moralistas pueden seguir cultivando sus propios modos de «desparadojizar» la paradoja. Pueden seguir dando por bueno el señalar a los malvados como moralmente malos y no ser benévolos consigo mismos, siguiendo el ejemplo de Rousseau. Pero solo son soportables en pequeños números y solo bajo el presupuesto de que tal comportamiento heroico no es exigido por nadie más, y además solo cuando les está vedado el acceso a la guillotina.

De vez en cuando un observador puede tener la tentación de pinchar la burbuja y dejar salir el aire[12]. Pero, en ese caso, el político es protegido por la inaccesibilidad que le garantizan los medios de comunicación de masas o la civilidad de una cultura basada en la interacción.

III

Un análisis en términos de la teoría de la decisión lleva ya bastante lejos en el intento de explicar el comportamiento fáctico en tanto nos limitemos a considerar que en la moral, y luego también en la ética, no se trata de un principio, sino de una diferencia. Dicho de otro modo: que se trata de una forma que solo puede ser empleada como esquema de observación cuando se consideran sus dos lados, cuando se la pone en práctica como una forma con dos lados. Este análisis puede ser complementado con los medios de la teoría de sistemas. Pues los códigos binarios no son solo distinciones que dirigen operaciones, sino que frecuentemente son también estructuras que posibilitan la identificación de los sistemas funcionales de la sociedad.

Los sistemas funcionales más importantes de la sociedad moderna se diferencian en que emplean diferentes codificaciones. Cuando se parte del código de la propiedad (tener/no tener) y se redistribuyen con transacciones los valores de los códigos, se está operando en el ámbito de la economía. Si de lo que se trata es de verdadero/no verdadero, la comunicación pertenece al ámbito de la ciencia. En el caso de la religión puede asumirse una codificación basada en trascendencia/inmanencia. El sistema de la medicina solo entra en funcionamiento cuando alguien es descrito como enfermo y no como sano. En la política la codificación primaria reside en la cuestión de si se ejerce el poder transferido a las funciones del Estado y si se está sometido a él, y una codificación secundaria consiste en si, por lo que hace a la dirección del Estado, se está en el gobierno o en la oposición. Quien no pueda diferenciar las distinciones empleadas como código no podría, en las condiciones actuales, sino causar confusión. Esto no excluye interferencias mutuas; pero incluso en ese caso ha de poderse (y se debe) observar qué sistema hace uso de qué interdependencias para sus propias operaciones o cuáles son las que lo destruyen. La muerte de un dictador es diferida mediante la técnica médica hasta que la sucesión queda aclarada.

12. Se trata con claridad de una vieja tentación. Véase por ejemplo, del siglo en el que se descubrió la hipocresía, la simulación y la insinceridad, P. Nicole, *Essais de Morale* [1671-1674]; t. 1, París, [6]1682, p. 6: «Hay que pinchar esta hinchazón para dejar salir el aire». Nicole recomienda a continuación, sin embargo, en el sentido de la civilidad cristiana (de modo similar a Baltasar Gracián en el sentido de la civilidad humanística), el silencio y la concentración en el autoconocimiento y en la salvación de la propia alma.

Resulta evidente que la sociedad moderna no ha diferenciado dinámicamente sistema funcional alguno para la moral. Cabe especular sobre las razones de esto. Probablemente, la diferenciación dinámica del sistema del derecho sea ya suficiente para generar una orientación satisfactoria según expectativas normativas y una seguridad satisfactoria en relación con la realizabilidad de estas. En cualquier caso, se evita de este modo que la función social de la codificación moral sea relevante solo en un sistema especial y *en ninguna otra parte*. La combinación, típica en los demás casos, de *universalidad* de la competencia del problema y *especificación* de la referencia del sistema no tiene aquí validez. En su lugar, encontramos en la moral una caracterización específicamente moderna que no está permitida a los sistemas funcionales. En la moral tiene validez *la universalidad de la codificación* (en toda situación vital puede emplearse la distinción entre bueno y malo en sentido moral) *sin consenso sobre los criterios*. Aunque siempre se trata de la misma distinción entre bueno y malo en sentido moral, hay muchas morales según qué *clusters* de comunicación pueden ponerse de acuerdo sobre qué programas. En los sistemas funcionales también hay, naturalmente, disenso (por ejemplo, entre partidos políticos o entre teorías científicas o entre diferentes sintomatologías al diagnosticar enfermedades). Sin embargo, determinada por los límites y la autopoiesis de los sistemas funcionales, la tendencia a perfilar los sistemas en el nivel de sus programas está mucho más fuertemente expresada.

Sin embargo, si hay una multiplicidad de códigos binarios y si la sociedad ha de funcionar como un sistema unitario y, por tanto, ha de operar «policontexturalmente», entonces hay que añadir a cada código un «tercer valor» invisible, con el que el código se designa a sí mismo[13]. En otras palabras: la sociedad ha de disponer de un nivel para las operaciones transyuncionales, en el que ha de poderse decidir si un determinado código, por ejemplo el código de justicia e injusticia, ha de ser empleado o no[14]. Esto vale para los códigos de cada uno de los sistemas funcionales en sus relaciones mutuas, pero vale también, por las mismas razones, para la relación de los códigos funcionales con la moral, así como, inversamente, para la relación de la moral con los códigos funcionales. Ha de haber, por tanto, en la moral, un valor de activación y otro de desactivación cuya utilización decide acerca de si un tema ha de ser moralizado o si es mejor no hacerlo. Y ha de haber, además, programas

13. *Self-indication* en el sentido de F. J. Varela, «A Calculus for Self-Reference»: *International Journal of General Systems* 2 (1975), 5-24.

14. Gotthard Günther habla a veces de la necesidad de una lógica multivalual, a veces también de las operaciones lógicas transyuncionales (esto es, no solo conjuntivas o disyuntivas) de la aceptación o rechazo de determinadas distinciones positivo/negativo. Cf. especialmente «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations», en G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, t. 1, Hamburgo, 1976, pp. 249-328.

o criterios que contengan indicaciones acerca de en qué condiciones la activación o la desactivación del código moral resultan recomendables. Este tercer valor y su función de activar o desactivar la moral parecen haber permanecido desconocidos para la ética. En su lugar, la ética va en busca de principios o razones que le den a la moral el derecho a dar por buena la distinción misma entre bueno y malo en sentido moral.

Y sin embargo, tiene que haber este tercer valor. Pues, de otro modo, todos los códigos funcionales quedarían integrados con el código moral, y esto, con una integración moral de la sociedad, excluiría que los sistemas funcionales mismos pudieran ser diferenciados según sus códigos. Pero, en ese caso, la sociedad no sería otra cosa que un sistema de distribución de la estima y el menosprecio.

IV

El tercer valor relaciona la moral con la sociedad, y si la ética falla, es la sociología la que ha de descubrirlo. A la sociología no le resulta difícil mostrar que la moral desaprueba moralmente muchos usos de la moral. Y esto vale ante todo para la sobredeterminación del código funcional mediante los valores morales.

Las posibilidades de transacción quedarían reducidas al mínimo si se pretendiese tomar a los propietarios por moralmente buenos y a quienes no lo son, por moralmente malos; porque ¿quién entregaría su propiedad si de este modo se transformase de bueno en moralmente malo? Pudiera suceder que los pobres entren en el reino de los cielos antes que los ricos; pero la distinción entre tener propiedad y no tenerla no es, en modo alguno, idéntica con la que se da entre pobre y rico. Tampoco sería de ayuda la simple inversión de los términos. Los propietarios serían entonces malos y los no propietarios, buenos. Pero también esto impediría las transacciones o, cuando menos, las cargaría con el riesgo de la pérdida de prestigio moral. Y es claro que este problema no puede ser expresado en la forma de premios. El ganador moral debería, según esto último, indemnizar con dinero al perdedor moral. Pero, aunque esto pudiera hacerse en términos económicos, esto es, siguiendo la forma del mercado, ello arruinaría la moral. Hay, pues, razones estrictamente morales para abstenerse de semejante sincronización de los códigos.

Lo mismo puede ser expuesto para todos los códigos. Mencionemos todavía tan solo los códigos del sistema político: poder administrativo y gobierno/oposición[15]. Sería injusto, por decirlo suavemente, premiar

15. Cf. N. Luhmann, «Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik», en P. Kemper (ed.), *Opfer der Macht: Müssen Politiker ehrlich sein?*, Fráncfort

al gobernante con una bonificación moral, ya sea en relación con los destinatarios de sus decisiones, ya en relación con la oposición. Y sería «antidemocrático» (como se dice) que se pretendiera que el electorado, en la elección política, clasificase a los candidatos o incluso a los partidos políticos que los nominan según el criterio moral de lo bueno y lo malo. En efecto, esto negaría por principio la eligibilidad[16] (a no ser que un número lo suficientemente grande de electores siguiera las enseñanzas morales del Marqués de Sade). Y una vez más: semejante síntesis de moral y poder desacreditaría no solo a la política sino también a la moral. Es mejor entonces comprometer a los políticos a una hipocresía recíproca que excluye la elección según criterios morales. Y, de hecho, el hacer carrera y la hipocresía parecen ser los «valores propios» que, en el actuar político, garantizan la recursividad y, con ello, identidades estables.

La ética tendrá que arreglárselas con esto, o dejar el terreno de la investigación moral a la sociología.

V

Evidentemente, de la no identidad de las codificaciones no se sigue que la moral carezca de toda significación en la comunicación política. La superior amoralidad de las codificaciones ha de ser respetada pese a todo, si se quiere evitar una regresión a un nivel funcional inferior. Y así la hipocresía es la forma en la que el nivel de pecaminosidad del sistema se mantiene constante y las oportunidades de elección pueden ser mejoradas o empeoradas. Pero esto no excluye que pueda preguntarse también por la función específica que cumple la referencia al código moral en el sistema político.

Si se observa la praxis política, mucho habla a favor del supuesto de que la moral sirve para señalar los casos patológicos[17]. Pues la co-

d.M., 1993, pp. 27-41. [Véase más arriba «La honradez de los políticos y la superior amoralidad de la política», pp. 153-163].

16. Cf., a este respecto, T. Parsons, «McCarthyism and American Social Tension: A Sociologist's View»: *Yale Review* (1955), 226-245. El argumento de Parsons es generalmente compartido. Es el caso, por ejemplo, de G. Nunner-Winkler, «Moral in der Politik — Eine Frage des Systems oder der Persönlichkeit», en *Festschrift für Renate Mayntz*, Baden-Baden, 1994, pp. 123-149, quien sin embargo, en relación a otros problemas y con un concepto más rigurosamente normativo de la moral, toma partido por un mayor peso de la moral en la política. Solo queda entonces la pregunta de qué se hace con quienes tienen otra opinión y permanecen en ella. ¿Puede una moral permitirse ignorar esto?

17. Estas consideraciones y las que siguen sobre la función de la comunicación cargada de moral se refieren solo al sistema político. Para otros sistemas funcionales habrían de realizarse otros análisis completamente distintos. Así, en el sistema del derecho, la referencia a la moral es una ayuda para la fundamentación de las normas; en el sistema de la religión, las certezas morales, en la medida en que pueden ser comunicativamente generadas, contribuyen a precisar la voluntad de Dios.

municación moral, por un lado, se sitúa bajo la prohibición de la autoexención. Quien comunica en términos morales y se da a conocer como autor, ha de aceptar que sus criterios han de serle aplicados también a él mismo. Este es uno de los problemas que surgen con el descubrimiento y la utilización de los escándalos políticos, en especial cuando una práctica extendida es descrita de repente como escandalosa (como recientemente ha pasado en Italia)[18]. La comunicación moral, pues, actúa retroactivamente sobre quien se arriesga a efectuarla. Además, sus efectos se extienden ampliamente y, en la situación moderna, de forma incontrolable. Y es que estos no solo afectan, como el derecho, a determinados modos de comportamiento, sino a la persona como unidad, y actúan por ello sobre casi todos los roles de esta persona. (¿Puede uno aún invitarla? ¿Puede uno aún mostrarse públicamente con ella?). La comunicación moral se entremezcla por tanto con las distinciones generalmente usuales en el sistema. Pero ¿para qué? Ciertamente, ¡no para conceder al menos algunos triunfos a la moral en forma de escándalos!

Posiblemente, se trata de un tipo particular de aprendizaje político. Este sería un aprendizaje que no consiste en planes ni en prognosis, sino que es estimulado por el descubrimiento del pasado. Puede trabajar con evidencias, y no solo con suposiciones, con las que enseguida se presenta la suposición añadida de que la propuesta de aprendizaje se apoya en intereses y en informaciones manipuladas. Y se trata de un aprendizaje que si bien funciona como aprendizaje, sin embargo no aporta garantía alguna de que el sistema se encontrará en un estado mejor del que tenía antes del aprendizaje[19]. Se trata, en todo caso, del exacto opuesto a las políticas de reforma que se imaginan que pueden aprender del futuro. La moral política se reorganiza y pasa, por emplear una distinción de Odo Marquard, de ir en pos de metas a huir de defectos[20]. Esta teoría del aprendizaje moral podría aclarar perfectamente por qué en un tiempo en el que decrece el optimismo por las reformas, aumenta la predisposición a descubrir escándalos.

18. Lo llamativo de la praxis italiana es que las personas primero son arrestadas y luego extorsionadas para colaborar con el descubrimiento de escándalos. Por el momento no se ve que esta práctica sea vista ella misma como escandalosa.

19. Sobre estas propiedades de un aprendizaje no adaptativo (aunque pretenda serlo), cf. J. G. March y J. P. Olsen, «The Uncertainty of the Past: Organizational Learning under Ambiguity»: *European Journal of Political Research* 3 (1975), 147-171; trad. alemana en *ibid.* (1990), 373-398. Para los problemas correspondientes a una política de reforma, que ante todo debe aprender rápidamente a olvidar en medida suficiente en qué han fracasado las reformas llevadas a cabo hasta el momento, cf. N. Brunsson y J. P. Olsen, *The Reforming Organization*, Londres, 1993.

20. Cf. O. Marquard, «Kompensation: Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse», citado según la reimpr. de Íd., *Aesthetica und Anaesthetica: Philosophische Überlegungen*, Paderborn, 1989, nota 11 (pp. 150 ss.).

VI

Si planteamos el problema en un nivel superior de abstracción, tenemos la impresión de que la ética y la sociología operan de un modo funcionalmente equivalente, esto es, podrían sustituirse mutuamente. Para ello, ha de reconocerse la paradoja que surge del hecho de que se quiera utilizar un código binario, esto es, una determinada distinción, a la vez como unidad y como diferencia. Esto desemboca, como se ha señalado más arriba, en una indecidibilidad de principio. Solo queda entonces la pregunta de cómo puede resolverse esta paradoja, de cómo puede ser desarrollada. En este punto, la ética y la sociología hacen ofertas diferentes. La ética busca (en la medida en que quiere permanecer fiel a su tradición) buenas razones para que sea bueno emplear la distinción bueno/malo como forma de comunicación moral. Y si esto es bueno *eo ipso* (o *a priori*), entonces no puede depender todavía de cuáles sean sus consecuencias; especialmente cuando en el momento presente no hay certeza sobre cómo serán valoradas las consecuencias, cuando se presenten, por parte de quien decide y por aquellos que lo observan.

Empleando una (ya superada) terminología lógica y lingüística (Russell, Tarski, etc.), puede decirse también que este tipo de ética desconoce un problema que se da en varios niveles. En efecto, esta ética comunica *dentro* de una distinción como si pudiera hacerlo, al mismo tiempo, *por encima* de dicha distinción. Desconoce, a la vez, el problema de Gödel, esto es, que con proposiciones sobre lo bueno y lo malo comunica al mismo tiempo la comunicación de esta comunicación. La confusión, y con ello la paradoja, se encuentra dentro de la comunicación misma sin que se ponga al descubierto, puesto que no se puede comunicar bien contra el bien con el que se compromete la comunicación. Esta reacciona, por ello, callando y le da al problema otra forma, más fácilmente comunicable. Es aquí donde los terapeutas se ponen manos a la obra.

Es evidente que no podemos evitar este problema trayendo a colación trascendentales sociales, cálculos de utilidad refinados o valores siempre mejores. Tampoco la lógica sirve aquí de ayuda, puesto que ella misma tiene que ser adecuada antes de la unidad operativa de la distinción. Podríamos, más bien, dirigirnos a la matemática, que manipula los signos sin preocuparse de su «referencia» o de su «valor de verdad»[21]. Pero esto le da al problema una forma tan general que no hay ya evitación alguna sino solo una confrontación con este problema, a saber, que el fundamento y la condición de posibilidad de toda observación y de toda

21. Un intento muy discutido en este sentido es el de George Spencer Brown, cf. *Laws of Form* [1969], Nueva York, 1979. Cf. también D. Baecker (ed.), *Kalkül der Form*, Fráncfort d.M., 1993.

descripción no han de encontrarse en un *principio*, que ponga al observador del lado bueno, verdadero o bello (o cualquier otra caracterización ontológica) de su distinción. Más bien, se encuentra en una *paradoja* que el observador tiene que resolver y que ha de sustituir por una distinción más utilizable, para poder en general señalar algo y excluir otra cosa.

Tampoco la sociología está aquí en una mejor situación. Pero quizá tenga la cabeza más fría. Tiene al menos la ventaja de que puede poner a prueba la plausibilidad empírica de un determinado uso de la distinción en una determinada sociedad. Esto no cambia en nada la contingencia de todas las distinciones con las que la observación puede ser posibilitada. Pero con ello se encuentra ya en la buena compañía de la teología de la creación, que siempre había hablado de la necesidad supramodal de la contingencia.

La sociología podría hacerle una opa a la ética que reflexiona sobre la moral y dejar todo lo demás en manos de los moralistas. Pero cabe dudar de si esto sería aconsejable en una sociedad que pone tantas esperanzas en la ética.

Que semejante retórica de la moral no sea especialmente atractiva para los individuos, es algo que puede entenderse bien. Sin embargo, no puede uno sino asombrarse de que los políticos, aparentemente, partan del supuesto de que los electores se dejan impresionar por esta retórica, y no solo por los escándalos mismos. Como consecuencia de una individualización cada vez más intensa de la experiencia de sí mismo y de la experiencia del otro, se ha vuelto habitual que la comunicación siga un orden propio y que apenas sea adecuada para expresar el pensamiento y el sentimiento reales de los individuos. (Esto ocurre, más bien, cuando la comunicación descarrila en cuanto tal comunicación). Para la comunicación se ha vuelto una experiencia normal la falta de sinceridad y de autenticidad, así como, si se nos permite decirlo así, el doble juego. La *Paradoja del comediante* de Diderot describe una situación que se ha vuelto cotidiana[22]. Aunque el individuo se observe a sí mismo como observador, apenas aceptaría que mira al mundo como la encarnación de reglas morales, por más dispuesto que esté a limitar su goce de la vida mediante la moral. Y es justo ahora cuando tomará las declaraciones valorativas de los otros como lo que son: como comunicación.

Precisamente por ese motivo, la autenticidad y la conciencia de la unicidad de la autoexperiencia en la sociedad moderna se ha desarrollado en mayor medida de lo que puede inferirse de la comunicación pública. Hay prototipos literarios a este respecto. Entre los ejemplos más

22. Por lo demás, ya Thomas Hobbes había captado esto en el concepto de «persona», cf. *Leviatán*, cap. XVI: «De modo que la persona es lo mismo que un actor, tanto sobre el escenario como en la común conversación».

conocidos está el primer caso claro: las *Confesiones* de Rousseau[23]. En ellas se lee, tan provocativa como programáticamente, lo siguiente: «Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre» [Si no valgo más, al menos soy distinto de todos]. Y esto se dijo con el propósito de una comunicación auténtica y sincera, que no se apoyara ya en la relevancia social, en la razón o en la moral, sino solo en la individualidad. Es posible que las ocupaciones y las obligaciones de la representación lleven a los políticos a emplear una táctica exactamente opuesta y suscitar la impresión de no ser diferentes de los demás, aunque mejores. Pero entonces no ha de sorprender que la comunicación política se tome solo como lo que es: como un hablar.

Esto no ha de llevar a la «desafección de la política» por parte de los ciudadanos si no se añaden más decepciones con la política. Pero cabe suponer que la distancia de los electores respecto de la política y la actitud de no prestar ya atención crecerán. Esto ya se ve, a través de la distracción de las imágenes, en la televisión. Y puede tener la consecuencia de que las decisiones de los electores sigan, en mayor medida que antes, a los últimos acontecimientos y a las sugestiones del momento.

VII

El código moral se distingue de los códigos binarios universalistas de los sistemas funcionales en que no se refiere a un sistema específico que opere únicamente bajo este código y que reconozca las operaciones propias en el mismo. La combinación de universalismo y especificación, típica de la sociedad moderna, falla. Es, sin embargo, esta combinación la que hace posible institucionalizar una multiplicidad de orientaciones universalistas sin que hayan de legitimarse con una fórmula conclusiva religiosa. La moral, por el contrario, representa un universalismo sin especificación. Puede remitirse, naturalmente, a sus propios criterios regulativos, pero esto no sustituye la limitación que encuentran otras codificaciones en la referencia sistémica para ellas específica. Por ello, cabe preguntar de qué manera se las arregla la moral como universalismo sin especificación.

Uno tiene la impresión de que las morales, en estas condiciones, renuncian a pretensiones de validez universal. No necesariamente en su ética, con la que siguen proclamando la universalidad, sino en su praxis comunicativa. Y es que, desde un punto de vista práctico, los moralistas parten de que tienen que habérselas con oponentes a los que no se puede convencer. La moral adopta así rasgos combativos. Se enciende en

23. Cf. J. J. Rousseau, *Confessions*, cit. según *Œuvres complètes* (La Pléiade), t. I, París, 1959, p. 5. [*Las confesiones*, Espasa, Madrid, 1983, p. 27].

el conflicto y fundamenta su punto de vista apoyándose en el rechazo de otra opinión distinta, que encuentra en la sociedad. Es justo en este sentido en el que la moral se vuelve *entusiasta*[24], para emplear un término usual en torno a 1700, por no decir *fanática*. El concepto opuesto al de entusiasmo sería el de *ironía*[25], y este también tiene su centro de gravedad en el siglo XVIII.

Ejemplos de moral entusiasta los encontramos en los nuevos movimientos sociales, que se expresan en forma de protestas, pero también en el ámbito de los fundamentalismos religiosos o étnicos. El motivo de unidad parece ser aquí el del común «contra algo», frecuentemente contra los efectos del universalismo de los sistemas funcionales, extendido por todo el mundo. Es asimismo característico que no se haga consideración alguna de la autodescripción del oponente; esto es, que se retroceda de una observación de segundo orden a otra de primer orden. Finalmente, es característico el que uno no se contente con la crítica, sino que se comprometa activamente, a menudo en cuerpo y alma, con la propia causa. Todo esto produce la impresión de que la combinación moderna de universalismo y especificación es sustituida por otra entre universalismo y particularismo. En la teoría parsoniana de las *pattern variables*, esto sería una combinación paradójica, puesto que aquella busca realizar los valores extremos de una misma dimensión. En la observación distanciada de segundo orden estas posiciones se presentan, por ello, como no merecedoras de credibilidad; cuando menos, son tenidas por peculiaridades de determinados observadores y atribuidas a estos. Esto desacredita sus pretensiones de universalidad y puede llevar muy fácilmente a que no se perciba ya el núcleo justificado de tales protestas. Se trata ya solo de intentos de ciertos grupos para salvar su identidad ante las contingencias abiertas en el mundo moderno. Pero frente a esto no cabe sino responder: «¡Y a mí qué me importa que tengas problemas contigo mismo!».

Parece, pues, que para una moral entusiasta como la descrita puede haber descripciones sociológicas, pero no ya una ética, a no ser una ética irónica a la que uno primero tendría que acostumbrarse.

24. Para la historia del concepto, cf. S. J. Tucker, *Enthusiasm: A Study in Semantic Change*, Cambridge, 1972; en el siglo XVIII es característica una doble valoración: en el contexto religioso, negativa, y en el contexto de la poesía, positiva. Esto puede haber traído consigo que el concepto de entusiasmo haya sido transmitido de un modo ambivalente en cuanto a su valoración. Se aclama a los entusiastas en tanto uno crea que su motivación (que ha de tenerse de balde) puede aprovecharse. Pero se teme al mismo tiempo que el entusiasta se comporte incivilmente y desencadene un conflicto evitable.

25. Desde el punto de vista histórico-conceptual, cf. N. Knox, *The Word Irony and its Context, 1500-1755*, Durham (N.C.), 1961. Una referencia a la recepción del concepto en el Romanticismo resulta superflua.

VIII

Una reflexión conclusiva ha de ocuparse con la pregunta por las utilidades prácticas que podría tener una ética no moralizadora, la cual conoce y tiene en cuenta los problemas y los riesgos de la moralización.

De los análisis anteriores no se siguen conclusiones concretas acerca de los contenidos de una ética adecuada a la situación actual. El análisis lógico de la indecidibilidad de los conflictos de valores tampoco conduce a reglas éticas, aunque lleve a la intuición de que *justo por ello* es preciso decidir. Tampoco las intuiciones sociológicas sobre la función de la hipocresía y la incompatibilidad de las codificaciones binarias pueden transformarse sin más en un programa ético. Es verdad que una ética, si quiere ser una teoría reflexiva de la comunicación moral, ha de resolver hoy problemas diferentes que en tiempos del «sujeto». No se ve, sin embargo, qué formas del desarrollo de la paradoja de la distinción de la moral podrían ser ofrecidas como ética. Es más, falta incluso el sentido para la particularidad de este problema.

Por el momento, solo queda por tanto la posibilidad de ver con más precisión lo que se espera del término «ética» en el día a día del uso del lenguaje político. Si nos fijamos en los motivos y en los fines que llevan a crear los comités de ética, entonces la respuesta es obvia: para la preparación no vinculante (también políticamente no vinculante) de regulaciones legales[26]. Se discuten problemas y se buscan soluciones. Todo esto tiene poco que ver con las tradiciones filosóficas que circulan bajo la denominación de «ética». Nunca se ha oído que en esos comités o «discursos» hayan discutido kantianos con partidarios de la ética material de los valores o con propugnadores del utilitarismo de las reglas. Solo se emplea la distinción recibida entre moral o ética y derecho para señalar que no ha de esperarse ninguna decisión legalmente vinculante. No se está bajo un imperativo de llegar a acuerdos ni tampoco se está sometido a la necesidad de tener en cuenta las relaciones de poder. Se trata de un intercambio de argumentos, de acercamientos de posturas, en los que no se espera de nadie que sacrifique sus convicciones en el altar de la moral. Frecuentemente, los problemas de la incertidumbre y del riesgo son tan dominantes que únicamente pueden proponerse regulaciones «positivas», esto es, provisionales. La condición de la interacción es, en todo ello, que los participantes se abstengan de poner en juego la estima o el menosprecio mutuos.

Si la «ética» se entiende de este modo, entonces puede ser concebida como una acción paralela a las contingencias y los imponderables, a los

26. Cf., como ejemplo de muchos otros, C. Neirinck (ed.), *De la bioéthique au biodroit*, París, 1994.

juegos para hacer carrera y a los cálculos para obtener aprobación propios de la democracia de partidos; puede ser concebida como un segundo camino de la elaboración de problemas, de la reducción de la incertidumbre, de la búsqueda de consenso. El concepto de ética que prescribe la estima tiene entonces la función de legitimar la distancia y de cuidar, al mismo tiempo, la apariencia de que no se trata de intereses. Así entendida, la ética se encuadra en la superior amoralidad de una cultura política democrática.

6

LA ÉTICA ECONÓMICA, ¿ES UNA ÉTICA?

Nada más empezar he de decir que no he logrado aclararme sobre qué es de lo que debería hablar propiamente. La cosa tiene un nombre: ética económica. Y tiene un misterio: sus reglas. Pero lo que yo supongo es que esto pertenece a ese tipo de fenómenos (como la razón de Estado o la cocina inglesa) que se presentan en la forma de un misterio porque tienen que mantener oculto el hecho de que no existen en absoluto.

Siguiendo esta suposición, planteo mi análisis en el nivel de un observador de segundo orden. Esto significa lo siguiente: observo y describo las comunicaciones que presuponen implícitamente o señalan explícitamente que hay una ética económica, de acuerdo a la cual deberíamos regirnos. Resulta claro que esta forma está al servicio de una norma que afirma el misterio y, con ello, oculta que se trata de un misterio y que ha de seguir siéndolo. En efecto, esta forma permite volver a una posición que dice entonces de esta ética que, si no la hay, al menos debería haberla. Y para ello puede uno dar, de hecho, buenas razones.

Sin embargo, a un sociólogo interesado solo en los hechos todo esto se le presenta más bien como un tipo específico de enfermedad. Empleando un diagnóstico de Ottmar Ballweg, podría llamarse a esto «apelitis»[1]. En principio, es inocua, en ningún caso supone un riesgo para la vida. Pero para quien la sufre puede ser, por momentos, muy dolorosa. Esto se ve en las convulsiones y en la agitación e insistencia con la que actúan los enfermos e intentan contagiar a otros.

1. Cf. *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, t. 2 (1972), 581; allí se encuentra caracterizado como *Appellantentum*. Ballweg podía entonces observar únicamente algunos ataques de poca intensidad. Entre tanto, la enfermedad se ha extendido tan universalmente que, bajo el título de «ética», se la tiene por salud.

I

Una primera consideración se dedica ahora a los hechos relativos al uso histórico de la palabra. Con el nombre de «ética» se señala, desde el siglo XVIII, una disciplina académica que se ocupa de la fundamentación de los juicios morales y que, al mismo tiempo, se compromete prácticamente con un comportamiento fundamentable en consonancia. Atrás quedaba una tradición bimilenaria que entendía la ética como una doctrina sobre el *ethos* y que entendía este como la forma de perfección de la vida natural. Posteriormente, en la Edad Media, este concepto quedó limitado a la dirección autodeterminada de la vida que se distinguía de las condiciones dadas en el contexto social de la casa (economía) o de la sociedad civil (política). El que esta concepción hubiera de ser abandonada se relaciona, ciertamente, con el paso estructural a la sociedad moderna. Asimismo, este paso ha de tenerse por irreversible, a pesar de todos los intentos actuales de huida hacia ese pasado[2]. En efecto, el que la ética académica se enfrente a dificultades bien conocidas no se soluciona aferrándose a concepciones aún más antiguas.

Estas dificultades pueden recordarse brevemente con tres ejemplos, que pueden ser los más importantes.

El primer ejemplo se encuentra en la falta de productividad deductiva de la ley moral kantiana. No lleva a ninguna instrucción concreta sobre cómo actuar. Esto lo vieron muy rápidamente tanto los juristas como los pedagogos y críticos de arte (Hugo, Feuerbach, Herbart, A. W. Schlegel), quienes se esforzaron, en su lugar, por asegurar institucional y profesionalmente su ámbito de acción. Sobre este tema se alcanzó el acuerdo alrededor de 1800[3].

La segunda dificultad se refiere a la experiencia de que una ética material de los valores, recomendada en parte por los neokantianos y sobre todo por Max Scheler, no prevé nada para el caso de los conflictos de valores. Nadie ha logrado aún conectar estos valores o desvalores de forma fiable ni encontrar un consenso sobre ello. Los valores se limitan a excluir en cada caso su contravalor, dejando los flancos abiertos. Y esto significa que los valores marcan, ciertamente, unos puntos de vista susceptibles de consenso o, lo que es lo mismo, unas evaluaciones que abarcan el conjunto de la sociedad. Esto significa también, sin embargo, que todas las

2. Basta con referirse a A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, trad. alemana, Fráncfort d.M., 1987 [*Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001], o, más fuertemente elitista, a L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, 1989 [*El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrortu, Madrid/Buenos Aires, 1999].

3. Concedemos que la segregación de un concepto determinado de «praxis» pretendió mitigar el impacto. No acepto, sin embargo, que con la ética económica podamos referirnos a una praxis que se realiza plenamente a sí misma en el mero hecho de la acción,

decisiones han de ser tomadas siempre dentro de los sistemas funcionales y sus organizaciones (o, lo que es lo mismo, en privado), y que aquí solo resultan determinadas por el sistema decisivo. En el caso de las decisiones económicas, por tanto, estas son determinadas por la economía misma, por la empresa o por los habitantes de una determinada casa, que han de contar con unos ingresos limitados.

La tercera ética, la del utilitarismo, encuentra su problema en la agregación social de preferencias individuales. Esto es conocido al menos desde Arrow[4]. Se procura evitar este problema refiriéndose al concepto de regla de Wittgenstein, el cual indica que solo puede hablarse de reglas cuando estas son empleadas en más de un caso. El truco, sin embargo, consiste en que se presupone un juego de lenguaje y no se es capaz de indicar cuál es el juego de lenguaje que ha de ser utilizado en el caso particular.

Son estas unas perspectivas desalentadoras de las que la ética, hasta hoy, no se ha podido liberar. No dan cuenta, sin embargo, de la objeción más importante para el sociólogo, a saber, que una acción hecha con mala intención puede tener consecuencias beneficiosas mientras que, inversamente, una acción bienintencionada resulta un fracaso en cuanto a sus consecuencias. Ante esto, se proclama el paso de una ética de la convicción a una ética de la responsabilidad; esta última, sin embargo, fracasa por cuanto no es posible conocer el futuro. Por ello, la discusión no se sitúa en nuestros días en el campo de una ética del riesgo que, por su parte, no ha desarrollado regla alguna para la «correcta» disposición al riesgo que deba recomendarse, sino que se emplaza en la discrepancia (que, entre tanto, se ha politizado en extremo) entre las perspectivas de quien decide y las de quien resulta afectado. Tras esto, durante un corto periodo de tiempo, nos hemos situado en el ámbito de la discusión en común, de la «procedimentación» y de la participación, con el único resultado de que en el tiempo transcurrido también esta esperanza se ha arruinado[5].

Cabe dudar de que, en esta escombrera académica, puedan encontrarse aún objetos reparables. Los expertos se mantienen, llamativamente, a distancia[6]. Sea lo que sea aquello a lo que la ética haya de referirse, a la forma perfecta de conducción de la vida humana o a reglas bien fundamentables, tenemos que la ética no puede ya quedar orientada unilateralmente según el bien. La cuestión, más bien, es la de si tiene sentido y puede ofrecerse (y en qué circunstancias) una orientación según la *distinción* entre bueno y malo (*schlecht*) o entre bueno y malo

4. Cf. K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Nueva York, 1951.
5. Cf. N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1991.
6. Cf., por ejemplo, W. Kluxen, «Moralische Aspekte der Energie und Umweltfrage», en *Handbuch derchristlichen Ethik*, t. 3, Friburgo d.Br., 1982, pp. 379-424.

(*böse*). Podría ocurrir que la opción por este *esquema* de observación y enjuiciamiento tenga unas consecuencias tan gravosas como para que haya más bien que recomendar a la ética que tenga prudencia[7]. Si llega a considerarse una *reductio ad unum*, si por tanto el código de la moral ha de poder ser tratado como una unidad, entonces no podrá serlo como «el bien», sino como la paradoja con la que nos topamos cuando no puede decidirse acerca de si la distinción misma entre bueno y malo (*schlecht*) es, por su parte, buena o mala (*schlecht*)[8].

Es posible que este problema se encuentre detrás de las notorias dificultades de articulación de esa rama que es la ética. Cuando menos, hay una exigencia que se impone, a saber: que en todas las discusiones sobre ética en general, o sobre ética económica en particular, los protagonistas han de sentir que se espera de ellos que digan con precisión lo que quieren decir y cuáles son las reglas que, con la etiqueta de «ética», tienen por moralmente fundamentables. Esta exigencia no es, por su parte (lo que sería una paradoja en este caso), mandato ético alguno, sino solo una cuestión del interés en que prosiga la participación en esta discusión. Ya estoy buscando las llaves del coche en mi bolsillo.

II

Sin embargo, como observador de segundo orden, uno tiene interés en los medios, en las extrañezas, en los intentos de hallar por qué otros no ven que no ven lo que no ven.

Para movernos por un camino diferente en este tema resulta recomendable plantear el problema de otro modo, a saber, preguntándonos por qué la ética y (de modo similar) la cultura están hoy en boca de todo el mundo. Se trata de preguntarse cómo es que los fondos de inversión inmobiliaria se denominan a sí mismos «fondos éticos», sugiriendo que aquí puede invertirse un buen dinero con buena conciencia. Se trata asimismo de preguntarse por qué la dirección de la economía no considera únicamente las cotizaciones bursátiles, los beneficios o las cuotas de mercado, sino que va más allá y transige con entenderse verbalmente con la opinión pública.

7. Esto se corresponde con el traslado de los planteamientos lógicos del problema (ante todo, los de la subjetividad del «tú») al nivel de los operadores transyuncionales, tal y como se encuentra en Gotthard Günther. Cf., por ejemplo, «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations», en Íd., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, t. 1, Hamburgo, 1976, pp. 249-328. En este caso se trata ya solamente de la cuestión de si las distinciones positivo/negativo de un observador de primer orden son aceptadas o rechazadas.

8. Para la ética en sentido habitual no se plantea ninguna pregunta, puesto que para ella resulta evidente que es bueno distinguir entre bueno y malo.

Estas oleadas éticas tienen lugar, desde la introducción de la imprenta, siempre a final de siglo, como si se llegara al momento de rendir cuentas de las tendencias del siglo en una suerte de profética mirada hacia atrás[9]. Hay una moralización, en especial, cuando las situaciones de las que otros son responsables se sienten como patológicas. Puede uno muy bien pensar en el último florecimiento de las teorías sobre la nobleza en la segunda mitad del siglo XVI, las cuales, sin embargo, no pudieron habérselas ni con el concilio de Trento ni con la centralización de toda la soberanía de la decisión en el Estado moderno. Puede pensarse también en la discrepancia, planteada al final del siglo XVII, entre lo público y lo privado, la manifestación y la sinceridad, los asuntos de Estado y la *liberty of the club* (Shaftesbury). O también en la moralización visible al final del siglo XVIII, con la quiebra de la nobleza, sellada por la Revolución francesa. O en las preguntas que se plantearon a finales del siglo XIX acerca de las necesarias limitaciones del afán de ganancia económica o, en otros términos, del imperialismo político. Y quién cuestionaría que la situación de nuestros días es bastante similar, aunque ciertamente con otros temas. Y como no puede haber profecía alguna que mire al futuro, como me confirmarán los teólogos, entonces la cuestión estriba en una mirada hacia atrás, hacia los pecados del siglo.

No faltan hoy temas para la reflexión. Las consecuencias ecológicas de la tecnificación de la sociedad moderna están en boca de todos. Asimismo, se habla de los altos riegos de las tecnologías modernas y de su *containment*. Por otro lado, están las discrepancias, que no van en disminución sino en aumento, entre los países industriales y los periféricos de la sociedad moderna. También nos encontramos con la incapacidad de un mundo dividido en Estados para erradicar eficazmente el riesgo de guerra o con la incapacidad de la economía para redirigir la sobreproducción (sobre todo en la agricultura) allí donde cientos de miles de personas mueren de hambre, o simplemente para invertir dinero. Por último, pero no menos importante, tenemos el hundimiento del macroexperimento social-ético de este siglo, esto es, del socialismo, así como la explicación, más bien mezquina, de que esto se debe a la superioridad de la economía de mercado. Ahora bien, si estos son los temas, ¿dónde está la ética que ha de darles respuesta? Pero ¿es la ética algo que haya de ser prescrito como si fuera una medicina, cuando resulta que no cura sino que más bien acentúa las convulsiones?

En lo que toca concretamente a la economía, ha de recordarse que ya Adam Smith fracasó en su intento de tratar la economía como un caso de su teoría de la simpatía moral. Posteriormente, vio también que era mucho mejor ofrecer un buen precio al zapatero que confiar en sus

9. Véase más abajo «*Paradigm lost*: sobre la reflexión ética de la moral», pp. 237-251.

sentimientos morales. Hay, con todo, un cierto malestar que permanece, sobre todo porque está claro que a la teoría económica le basta con describir los actores, acciones, objetos, interacciones y sus presupuestos en términos cuantitativos ligados a la propiedad, como capital, margen crediticio, precios, etc. Y vio asimismo (lo cual irritaba a Marx), que bastaba con hacer un balance de los costes de materiales, del precio del dinero y de los costes laborales para saber si una empresa, bajo unas determinadas condiciones de mercado, iba a resultar rentable o no. ¿Y de qué manera, cielo santo, habrá de corregirse esto con la ética? ¿Introduciendo una partida especial en el balance?

Otro ejemplo puede tomarse del ámbito de las organizaciones económicas. Está claro que aquí toda jerarquía está circularmente puesta en cortocircuito. Esto supera la vieja forma de señorío que, según Hegel, descansaba en que solo el siervo, y no el señor, había de observar el modo en el que él era observado. Estos señores, que solo obraban como observadores de primer orden, ya no existen, o existen solo como anomalías y anacronismos. Las enseñanzas actuales sobre dirección recalcan que también los jefes han de aprender a observar cómo son observados[10]. Pero la jerarquía de las posiciones y de las responsabilidades permanece. Y es de esperar que crecerán aún más en organizaciones en las que se toman decisiones de alto riesgo[11]. No carece de fundamento el que pueda suponerse que las organizaciones, al llevar a cabo esta observación de la observación y del ser observado, se vuelvan más conservadoras de lo que ya lo son y aborden los problemas relativos al riesgo con una especie de *illusion of control*.

Las teorías conformadas por la lógica dicen a este respecto que en estas jerarquías, así circularmente desplegadas e intrincadas, se da una «gödelización», esto es, un recurso a referencias externas. *Supertangling*

10. Cf., por ejemplo, H. v. Foerster, «Principles of Self-Organization in a Socio-Managerial Context», en H. Ulrich y G. J. B. Probst (eds.), *Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts and Questions*, Berlín, 1984, pp. 2-24. O también, desde la perspectiva de un asesor de empresas, cf. R. Wimmer, «Die Steuerung komplexer Organisationen: Ein Reformulierungsversuch der Führungsproblematik aus systemischer Sicht», en K. Sandner (ed.), *Politische Prozesse in Unternehmen*, Berlín, 1989, pp. 131-156. Basándose en presentaciones anteriores (cf. T. Burns, «Micropolitics. Mechanism of Institutional Change»: *Administrative Science Quarterly* 6 [1961], 257-281, a partir de investigaciones en la industria electrónica británica, con sus turbulentas situaciones de mercado), se habla hoy más bien de planteamientos «micropolíticos» en la investigación de las organizaciones. Basta con referirse a G. Ortmann *et al.*, *Computer und Macht in Organisationen: Mikropolitische Analysen*, Opladen, 1990, con un interés especial en cuestiones de riesgo.

11. Cf. el panorama de la investigación en J. G. March y Z. Shapira, «Managerial Perspectives on Risk and Risk Taking»: *Management Science* 33 (1987), 1404-1418. Hasta la fecha, la investigación está demasiado centrada en las actitudes de los ejecutivos en tanto individuos ante los riesgos y no aborda suficientemente las estructuras de expectativa internas a las organizaciones.

creates a new inviolate level [El superenrollamiento crea un nuevo nivel inviolable], leemos en un libro que no por casualidad es un *best seller*[12]. En la teoría del derecho, Ronald Dworkin goza de gran prestigio porque considera que el sistema legal no puede sostenerse refiriéndose a reglas, sino que ha de remitirse a principios[13], lo que quiere decir: principios morales con inmediata validez en el derecho[14]. Esto significa, sin embargo, que un *jumping out of the system* [brincar fuera del sistema] no se contempla y es, por tanto, menos importante si, de hecho, hay esos «niveles inviolables». Basta con que podamos remitirnos a ellos de forma interna al sistema, al modo como en la lógica actual todo lo que no puede demostrarse queda planteado como axioma, también cuando no está legitimado en su propia evidencia. Es algo que se vuelve necesario para continuar las operaciones.

Por ello, los directivos van a congresos y a cursos de formación, están dispuestos a aprender sobre cultura y ética o sobre «pensamiento holístico»; por ello, se ejercitan en la meditación o en peculiares tipos del *survival training* [entrenamiento para la supervivencia]. Parece haber aquí un creciente mercado de servicios y la ética está en medio de todo esto. Como es funcional, funciona. La cuestión de si esto repercute efectivamente de algún modo en las decisiones queda abierta[15]. Lo primero que cabe preguntarse es si al proyectar esta ética «para la economía», esta se piensa tanto para los porteros como para los accionistas, para los trabajadores, sindicalistas y consumidores, esto es, si está pensada, directa o indirectamente, para toda transacción económica ligada a cifras o si, más bien, no se trata sino de recomendaciones para la autopresentación del *manager*.

Sin embargo, aunque de este modo, y con una fraseología algo diferente, solo surgiera lo que Jean Paul llamó «la auténtica *apariencia* de *virtud*»[16], podría verse en ello un progreso. Y también Jean Paul lo vio así: un progreso frente al proceder incivilizado de tiempos pretéritos.

12. Cf. D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks/Sussex, 1979, p. 688. [Cf. *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*, cit., pp. 766-767].

13. Cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), 1978 [*Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1997]; Íd., *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), 1978; *Law's Empire*, Cambridge (Mass.), 1986 [*El imperio de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1998]. Que esto se corresponde más bien con el pensamiento legal americano y no con el inglés, por lo que no ha de tomarse como *common law*, es algo señalado por P. S. Atiyah y R. S. Summers, *Form and Substance in Anglo-American Law: A Comparative Study of Legal Reasoning, Legal Theory and Legal Institutions*, Oxford, 1987.

14. *Loc. cit.*

15. De entre las muchas opiniones escépticas, baste con referirnos a U. Doll, «Seelen-Balsam für Manager»: *Innovatio* 7 (1991), 26-28.

16. *Hesperus*, citado según *Werke*, ed. de N. Miller, t. 1, Múnich, 1960, pp. 471-1236 (cita p. 803).

III

Está claro que los análisis de sociología de la ciencia realizados anteriormente dejan abiertas cuestiones teóricas. Permanece la cuestión de si la ética es la forma teórica con la que puede reaccionarse adecuadamente a la situación de la sociedad en el final de este siglo. En las buenas intenciones de los fans de la ética podrían esconderse consecuencias indeseadas, como la de una distracción de todo intento serio de concebir la sociedad moderna y, dentro de ella, el sistema funcional de la economía.

No debería uno fiarse demasiado de que estas tareas estén en las mejores manos cuando las manejan las ciencias de la economía, que tienen tanto éxito. Desde la distancia que da la teoría sociológica se pregunta uno, más bien, si no podrá haber una descripción de la economía más cercana a la realidad que la ofrecida por la exposición matemática de datos de alta agregación, hoy dominante. Y si esto fuera posible, ¿no se encontraría entonces una solución para las crisis de orientación de la economía más bien en la orientación de la economía según la economía misma que en una orientación según la ética?

Que el asesoramiento de las organizaciones, que viene planteado desde fuera, esté hoy apenas en manos de la ciencia empresarial (lo que esta puede hacer, lo hacen las mismas empresas) es algo que da que pensar. Resulta claro —a pesar de que en esta cuestión hay un clasicismo reseñable que roza la paradoja[17]— que no hay un tratamiento suficiente de los problemas referidos a la supervisión de la supervisión. Desde una perspectiva macroeconómica, este problema se resuelve con la ayuda de los precios[18]. El que *este* problema se resuelva *de esta manera* tiene consecuencias de largo alcance. Desde el punto de vista interno a las organizaciones, esto dice poco, porque se sabe desde hace ya mucho tiempo que el mercado no posibilita ninguna inferencia directa que lleve a una organización justa. No hemos de extrañarnos, pues, de que las empresas innovadoras en el ámbito tecnológico tiendan a la conservación de las estructuras existentes[19]. Se habla de «estilos de liderazgo»; pero ya el empleo del concepto de estilo revela que se carece de penetración teórica en el tema.

Dificultades semejantes quedan al descubierto cuando se plantea la pregunta de qué puede decir la ciencia a la hora de encontrar el *momento adecuado* para las decisiones. También este es un tema clásico, antes tratado como *prudentia*. Se plantea hoy con más fuerza en una

---

17. Sobre todo, O. Morgenstern, «Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht»: *Zeitschrift für Nationalökonomie* 6 (1935), 337-357.

18. Cf. D. Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Fráncfort d.M., 1988, espec. pp. 199 ss.

19. Para el caso de la adquisición de sistemas de procesamiento de datos, cf. G. Ortmann *et al.*, *Computer und Macht in Organisationen...*, cit.

sociedad en la que, sin exagerar demasiado, puede afirmarse que todo lo que tiene interés solo lo tiene en un determinado momento. Cabe reconocer esas estructuras en la política del Banco Central. Los intentos de orientar la economía han de trabajar claramente con condiciones lábiles y con decisiones rápidamente revocables, así como con situaciones en las que la notificación de evaluaciones y de propósitos tiene efectos en el sentido de un pronóstico que se cumple o se socava a sí mismo. Los pronósticos tienen, en estas circunstancias, exclusivamente el sentido de especificar los puntos de vista que están expuestos a ser corregidos en el momento siguiente.

Esto puede tener validez para una política monetaria que aquí funcionaría como una máquina de Turing en la que el mismo *output* es empleado continuamente como *input*. Sin embargo, en relación con esta gran labilidad, la economía, en los sectores de la producción y el trabajo, es extraordinariamente lenta. Esto se muestra en los intentos que se dan en los restos del imperio económico socialista por cambiar a la economía de mercado. O se ve también en los intentos de emplear políticas monetarias para librar de sus males a una economía en la que la inflación se encuentra integrada en el sistema financiero de las empresas y de los hogares. Que esto ha fracasado se muestra en nuestros días en Brasil. Las disposiciones de la economía no se acomodan a las medidas.

Otro problema reside en el empleo especulativo, frente al inversor, de los medios monetarios. Si estimamos en diez a uno, día tras día, la relación entre estos dos modos de emplear el dinero, no andaremos errados. Y a esto se añade que las inversiones se dirigen más hacia el consumo de bienes que al ámbito de las infraestructuras. Sabemos, por otro lado, que la planificación de la economía del socialismo no soluciona mejor estas cuestiones; es más, ni siquiera las tiene en cuenta, puesto que solo puede percibir las informaciones dentro del esquema cumplimiento/no cumplimiento de las metas de sus planes. El que esto haya fracasado no nos libera a nosotros de nuestras propias preocupaciones.

Muchos de estos problemas remiten al hecho de que solo podemos reconocer la racionalidad económica de la mano de los balances específicos a la empresa y esto solo en el caso de una diferenciación suficiente entre empresa y mercado. La racionalidad se produce, pues, en formatos pormenorizados pero precisamente pequeños. Esto indica, asimismo, que la política monetaria solo tiene la posibilidad de trabajar sobre la base del estado del sistema del momento, determinado históricamente. Los instrumentos de observación son, pues, datos de alta agregación que no interesan a nadie más allá de la economía. Además, en la bibliografía reciente son cada vez mayores las dudas concernientes, si no a la racionalidad, sí a la racionalización. Y esto desde dos puntos de vista: lo que afecta al progreso del conjunto de la sociedad y lo que concierne a la

motivación para la acción[20]. El que no se pueda ya partir sin mayor problema de que la racionalidad de la optimización económica, en relación con el interés y el medio, pueda ser vista en su totalidad como algo racional, puede también perfectamente dar pie a plantear preguntas a la ética. Pero si no se puede ver como enteramente racional, ¿entonces qué?

Este tipo de problemas son el resultado, directo o indirecto, de las condiciones marco del sistema económico de la sociedad moderna; más exactamente: son el resultado de la diferenciación dinámica y de la clausura operativa del sistema con ayuda de ese medio que es el dinero. En qué medida este *disembedding* [desanclaje]* funciona realmente[21] es una pregunta justificada, especialmente para los casos en los que la economía no es ya capaz de mantener el nivel de subsistencia de la población (y por tanto, hablando en el lenguaje del siglo XIX, genera «pauperismo») o los casos en los que la sociedad misma descansa en la exclusión de amplias partes de la población de prácticamente todos los sistemas funcionales.

Volviendo a la pregunta de si es la ética aquí la dirección correcta que hemos de tomar, podría pensarse que, tratándose de referencias externalizadoras, habría de introducirse en su lugar el concepto tradicional de la «economía política». O mejor aún: pensar que la economía opera con un sistema funcional *dentro de la sociedad* y que es a esto a lo que debe su propia autonomía, su clausura operativa y su dinamismo propio. Sobre el trasfondo de una internacionalidad rápidamente en aumento, en los mercados financieros pero también a nivel de las empresas, esta reflexión debería reorientarse desde las economías de los pueblos hacia la economía mundial y, con ello, a la sociedad mundial.

Los especialistas en ética estarán tentados de ponérselo fácil y decir: «Ese no es nuestro problema». Huirán hacia el mundo del deber. Pero aquí estamos tratando con problemas reales. Y cualquier análisis, hasta el más superficial, muestra que estamos ante problemas estructurales que no pueden ser resueltos con los modos de la ética. La ética se dirige siempre al comportamiento individual (en todo caso, esta es la representación ligada al concepto de ética desde la Edad Media). Ya en el ámbito de las organizaciones, la teoría de las organizaciones (hasta en sus variantes

20. Sobre esto último, cf. por ejemplo N. Brunsson, *The Irrational Organization: Irrationality as a Basis for Rationality and Change*, Chichester, 1985; Íd., *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decision and Actions in Organizations*, Chichester, 1989.

* El término remite, probablemente, a A. Giddens, *Las consecuencias de la modernidad* [1990], trad. de A. Lizón Ramón, Alianza, Madrid, 1993, p. 32 (*N. del T.*).

21. Véase K. Polanyi, *The Great Transformation* [1944], cit. según la trad. alemana (mismo título), Fráncfort d.M., 1978. Cf. también M. Granovetter, «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness»: *American Journal of Sociology* 91 (1985), 481-510.

científico-económicas) ha abandonado la idea de la decisión empresarial individual. La decisión es lo que se presenta en los procesos comunicativos internos a los sistemas organizados. Y la decisión parcial es lo que separa el proceso decisorio en episodios y lo propulsa; y todo esto se da innegablemente en el modo de la observación de segundo orden. Nada habla en contra de que estos procesos sean nutridos con valores de deber de tipo ético, o de que, como ocurre con las profesiones, al menos se marque y se descarte el comportamiento «no ético».

No obstante, ¿hay ya una ética de este tipo, que opere sobre los problemas? Y si ese es el caso, ¿es algo más de lo que antiguamente, en sociología, se calificaba de *grassroots* o de «organización informal»?

Me alegraría mucho poder escuchar algo más sobre esto y, en especial, algo que tenga mayor precisión.

IV

Merece la pena, por último, que echemos un vistazo, con asombro, al hecho de que los teólogos, precisamente ellos, se interesan por la ética y hasta por la ética económica. ¿Cómo es eso?

Hoy resulta difícil afirmar que la serpiente era verdaderamente el diablo. Posiblemente, se trataba de un *practical joke* [broma] de Dios que tenía por meta confrontar a los hombres, tras la fase del paraíso, con el auténtico estado de cosas de la empresa de la creación. Como siempre, esto dice mucho de la moral, pues dice que en ella el asunto es el diablo. Esto vale sobre todo para su caracterización como justicia, en el modo en que la moral fue vista en la Edad Media como cosa del diablo, a quien se le oponían las actividades, ricas en ardides y salvadoras del alma, de María, mientras que a Dios le quedaba reservada la aprehensión no diferenciada y no nivelada del caso particular. No obstante, ya entonces la teología tenía dificultades con este problema. El modo divino de contemplación, se dice por ejemplo en Nicolás de Cusa, no está dirigido hacia las distinciones. Dios es, según él, *ante omnia quae differunt* [antes de toda distinción][22]. Hay muchas explicaciones de esta tesis. Dios no sería así ni el origen ni el no origen, ni el ser ni el no ser, ni lo distinguible ni lo no distinguible[23]. No conozco ningún lugar en el que se diga que Dios no sea ni bueno ni malo, sino que sea indiferente a la moral.

22. «De venatione sapientae», citado según *Philosophisch-Theologische Schriften*, Viena, 1964, t. 1, pp. 1-189 (cita, p. 56). [Cf. A. Ganoczy, *La trinidad creadora*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2006, p. 124].

23. «De Deo abscondito», en *ibid*, pp. 299-309 (cita, pp. 304 ss.).

El matrimonio entre teología y moral ha sido, con todo, eclesiásticamente fiel, pero ha transcurrido infelizmente y ha permanecido estéril. En cualquier caso, este matrimonio es profundamente irreligioso. La religión da la fuerza de tener por bueno lo que se hace y da, al mismo tiempo, la posibilidad de comunicarlo. Puede tratarse de la caza de brujas o de actividades terroristas, de la dirección de un hotel o de acciones políticas por los desfavorecidos; puede tratarse del descubrimiento de nuevas estrellas, aunque su número sea ya descomunal, o del mobiliario urbano de calles solitarias donde los coches colisionan por la noche contra moles de cemento. La ética parece vivir de la ilusión de que ha de poder haber buenas razones para ello, unas razones en última instancia convincentes e intersubjetivamente plausibles.

Hoy, sin embargo, apenas puede sostenerse esta idea. Y quizás sea aquí necesaria una renuncia radical para volver a lo que la religión puede significar.

7

INTERACCIÓN, ORGANIZACIÓN, SOCIEDAD. APLICACIONES DE LA TEORÍA DE SISTEMAS

Entre las tareas de la construcción científica de teorías está la de regular la relación entre amplitud de aplicación y profundidad de campo de sus conceptos e hipótesis teóricas. Cuantos más estados de cosas deba abarcar un concepto, tanto más indeterminado se hace. Desde el punto de vista de la ciencia política, esta ley tiene una importancia extraordinaria. Cuanto más desarrollada está una disciplina, cuanto más variado es el saber que reúne, tanto más difícil resulta conformar una concepción de conjunto que pueda defenderse científicamente. El progreso parece llevar a una multiplicidad de detalles inconexos. La integración de la disciplina queda confiada, por el contrario, a unos emprendedores inclinados a la teoría, que se dispensan de los estándares habituales de la disciplina y que se sustraen con habilidad a los controles. Ellos pueden conseguir crear modas conceptuales fugaces, las cuales, en el mejor de los casos, pueden estimular la investigación pero no pueden realmente dirigirla. La visión de conjunto está marcada por la tacha de falta de seriedad y el incremento mismo del saber, con la de la falta de conexión; dos tachas que son formas de la arbitrariedad.

Todos los intentos de desarrollar una teoría general para la ciencia de la sociología desembocan forzosamente en este ámbito problemático. Este tipo de pretensiones vienen elevadas hoy por parte de una teoría general de la evolución socio-cultural y de una teoría general de los sistemas sociales. A ambos planteamientos se les ha reprochado, no sin razón, que, a medida que se generalizan, se vacían de contenido y se hacen científicamente inservibles. Si un sociólogo investigase la situación actual de la sociología, le debería resultar llamativa esta contraposición entre los emprendedores del pensamiento, que proceden especulativamente, por un lado, y los investigadores interesados en cuestiones específicas, por otro. Estas posiciones se hallan demasiado contrapuestas para una divi-

sión del trabajo con sentido. De ahí resultan crisis sistémicas dentro de la disciplina de la sociología. Y no parece, por último, que este dilema sea el que al sociólogo, en nuestros días, le sugiera la tercera vía, a saber, la huida hacia la profesión de fe normativa y hacia el compromiso sociopolítico. Ante esta situación de la disciplina sociológica, resulta de candente interés la cuestión de si se puede, y cómo, traducir conceptos universales a teorías de investigación utilizables, sin que, con ello, se pierda su función integradora. La intención de estas palabras es la de explicar este problema a partir del ejemplo de la teoría social de sistemas.

I

Cabe hablar, pues, de sistemas sociales siempre que puedan vincularse acciones humanas entre sí y que, en virtud de ello, dichas acciones, en su conexión, sean delimitables respecto de un entorno que no pertenece a las mismas. Tan pronto como se da comunicación entre personas, surgen sistemas sociales, puesto que con cada comunicación comienza una historia que, mediante selecciones mutuamente referidas, se diferencia dinámicamente realizando solo algunas posibilidades entre otras muchas. El entorno ofrece siempre más posibilidades de las que el sistema puede apropiarse y de las que puede elaborar. En esta medida, es necesariamente más complejo que el sistema mismo. Los sistemas sociales se constituyen a través de procesos de autoselección, al modo como los seres vivos lo hacen a través de autocatálisis. Tanto su formación como su mantenimiento implican, por tanto, una reducción de la complejidad de lo posible en absoluto.

Si se parte de esta tesis, entonces encontramos en ella también una regla para la formación de tipos especiales de sistema. Los sistemas sociales pueden formarse de diferentes maneras dependiendo de los presupuestos bajo los que se desarrolle el proceso de autoselección y de trazado de fronteras. Desde este punto de vista, pueden distinguirse *sistemas de interacción*, *sistemas de organización* y *sistemas de sociedad*. Esta distinción se corresponde con los que actualmente son los puntos centrales de la investigación sociológica: la teoría del comportamiento interactivo o de la interacción simbólicamente mediada, la teoría de las organizaciones y los principios, aún débilmente desarrollados, de una teoría de la sociedad. La teoría de sistemas relativiza e integra estas diversas ramas de la investigación de la sociología, con la consecuencia de que no resulta ya posible poner de manera absoluta una de estas perspectivas de sistema. La misma teoría de la sociedad como teoría del sistema social abarcador queda, desde esta perspectiva, remitida a sus límites. Ella concierne, ciertamente, al todo abarcador, pero debe reconocer que nunca es posible investigar completamente el todo.

En primer lugar, han de explicarse los tres casos de aplicación de la teoría de sistemas, cada uno por separado. Posteriormente, podremos discernir algo sobre las relaciones que hay entre ellos.

1. Los *sistemas de interacción* se realizan en virtud de que *los presentes se perciben mutuamente*. Esto incluye la percepción del percibirse a sí mismo. Su principio de selección, al par que principio de formación de fronteras, es la presencia. Quien no está presente, no pertenece al sistema, por muy estrechas que sean, por lo demás, sus relaciones con los participantes.

Ejemplos de sistemas de interacción son: la comida del mediodía en familia (no la familia misma), la sesión del consejo de ministros (no el gobierno como tal), el hacer cola ante la taquilla del teatro, una reunión de masas, una pelea o un trayecto en taxi. En todos estos casos, los presentes gozan de una consideración preferente, aunque solo sea porque pueden incomodar o porque en todo momento podrían desarrollar iniciativas. La consideración por los que no están presentes disminuye de forma comparable, por más poderosos o populares que sigan siendo. Estas fronteras de sistema se muestran en que solo puede hablarse *con* los presentes pero no *sobre* los presentes; y a la inversa, solo *sobre* los ausentes pero no *con* ellos. Como cualquiera sabe, en lo que respecta a la selección de los temas, establece una notable diferencia con quién se habla acerca de quién.

El lenguaje hace posible tratar al no presente en el sistema de interacción, esto es, permite tematizar aspectos del entorno dentro del sistema por cuanto la presencia es sustituida con signos que pueden representar al ausente. El entorno queda, por decirlo así, incluido en el sistema de manera simbólicamente abreviada. De esta manera, las relaciones con el entorno del sistema quedan visiblemente densificadas e intensificadas. Pueden, sobre todo, ser extendidas temporalmente hacia el pasado y el futuro, por lo que no presuponen ya ninguna correlación punto por punto entre sistema y entorno. Esta es la ventaja decisiva de la interacción humana en comparación con la animal.

No obstante, esta ventaja en los sistemas de interacción solo se obtiene con drásticas limitaciones. Así, siempre es solo uno de los presentes quien puede tomar la palabra cada vez. Cuando menos, la comprensibilidad y la coordinabilidad de las contribuciones se resienten —y tienden muy rápidamente a cero— cuando muchos toman la palabra al mismo tiempo y siguen hablando obstinadamente. Esto significa que los sistemas de interacción deben concentrarse en un tema situado en el centro de la atención general y bajo elevadas exigencias relativas a un orden interno. Solo pueden tratarse varios temas uno detrás de otro. Los participantes deben limitar sus contribuciones al tema en cada caso actual o han de intentar conseguir un cambio de tema. Esto puede llevar a luchas de poder silen-

ciosas, a luchas por ser el centro de la escena y por atraer la atención de los demás. Ya en el nivel más originario de la interacción elemental cara a cara *no hay sistemas sociales con oportunidades igualmente repartidas.*

Ante todo, la exigencia de concentración temática es un principio estructural *que requiere mucho tiempo.* Todas las contribuciones quedan forzadas a entrar en la forma de la sucesión, una detrás de otra. Esto lleva tiempo. Además, la forma lineal de la secuencia resulta poco propicia para la coordinación de comunicaciones objetivamente muy complejas. En definitiva, los sistemas que operan bajo estas limitaciones estructurales no pueden alcanzar una complejidad demasiado elevada, ni en sus posibilidades ni en sus relaciones con el entorno.

2. Estas limitaciones no pueden ser superadas, por principio, en el nivel de los sistemas simples de interacción. Un mayor rendimiento solo puede hacerse posible en sistemas de otro tipo, *unos sistemas que puedan hacerse independientes, no ciertamente de las interacciones, pero sí de las limitaciones de la formación de sistemas en el nivel de las interacciones.* Esto lo logran los sistemas sociales del tipo *sociedad.*

La sociedad es definida clásicamente como el sistema social abarcador y, en virtud de ello, independiente y autárquico. No abarca necesariamente todas las acciones que hay objetivamente, mucho menos entonces a todos los hombres. Debemos, pues, decir con precisión: la sociedad es *el sistema social abarcador de todas las acciones comunicativas recíprocas alcanzables.* En la época actual, la sociedad es sociedad mundial. Ya solo hay un único sistema de la sociedad. En tiempos anteriores esto era diferente. Necesitamos, por consiguiente, un concepto que pueda indicar tanto la unidad como la pluralidad de sistemas de sociedad.

La sociedad, pues, no es sin más la suma de todas las interacciones, sino un sistema de orden superior, un sistema de otro tipo. La sociedad ha de estar en disposición de sistematizar también las posibles comunicaciones entre quienes, en cada caso, están ausentes o con quienes, en cada caso, están ausentes. Su principio regulativo abarca las fronteras de los sistemas de interacción y se hace con ello independiente de sus principios de formación de fronteras y de autoselección. Sus propias fronteras son las fronteras de la comunicación posible y con sentido; ante todo, son fronteras de lo alcanzable y de la comprensibilidad. Son mucho más abstractas y, como muestra la historia de la cultura, mucho menos nítidamente definidas que las fronteras de los sistemas de interacción.

En comparación con este amplio concepto de sociedad, la antigua tradición europea había aprehendido el concepto de sociedad de manera más restringida, como sistema político-legalmente constituido, como *societas civilis.* También en nuestros días muchos sociólogos, sobre todo Talcott Parsons, se atienen a un concepto normativo de sociedad. A con-

tinuación, la unidad de la sociedad es constituida en referencia al reconocimiento de un contenido mínimo de normas o valores. Con ello, sin embargo, queda sobrevalorado tanto el consenso estructuralmente exigible como el fácticamente existente. Y también al esclavo, al delincuente y al *hippy* se les ha de atribuir que también reconocen, en el fondo, las normas de la sociedad.

Justamente el sociólogo debería saber, sin embargo, que también el delincuente, en tanto delincuente, lleva una existencia en sociedad; y no solo en virtud de que oculte su acción teniendo en cuenta la norma y a la policía, sino por el hecho de que quiere lo prohibido. Hay una lógica propia del mal que pertenece a la sociedad y que no se sitúa fuera de sus fronteras. Por consiguiente, el consenso en las normas no puede ser fundamento del sistema de la sociedad, sino solo la disyunción entre el comportamiento conforme a la norma y el comportamiento desviado, con su correspondiente diferenciación de expectativas y reacciones.

Un concepto de sociedad que se sitúa en la comunicación posible tiene además la ventaja de que tiene sitio para la historia. Con ello no se quiere decir solamente que el concepto es lo suficientemente general como para cubrir la multiplicidad histórica de las formaciones de sociedad. Está además el principio de la formación de la historia. Toda comunicación, dado que pone en marcha un proceso de selección recíproca, lleva forzosamente a la construcción de estructuras que, por su parte, operan como condición de posibilidad de más comunicación. Las condiciones bajo las que este proceso lleva a la construcción de sistemas de sociedad complejos quedan reunidas en la teoría de la evolución socioestructural. Solo los sistemas de sociedad son posibles portadores de procesos evolutivos.

En todo ello, la evolución es al mismo tiempo vinculación a la historia y liberación de la historia. Conecta con las conquistas existentes, pero al mismo tiempo hace al sistema de la sociedad independiente de sus condiciones genéticas. Así, por ejemplo, la investigación científica no se apoya ya, en nuestros días, en las condiciones de tipo teológico, económico y técnico que hicieron posible la diferenciación dinámica del sistema de la ciencia en la primera Modernidad, sino que se apoyan, de manera mucho más simple y directa, en las expectativas de éxito entre tanto establecidas.

De manera distinta a como ocurre en los sistemas de interacción elemental, este alejarse de la historia no es un simple proceso de olvido, sino más bien un proceso de sustitución funcional. La sociedad, dado que abarca toda comunicación posible, es un ordenamiento autosustitutivo. Debe conectar todas las transformaciones con el sistema existente y, a diferencia de las interacciones, no puede sin más terminar y empezar de nuevo.

3. Por último, en los órdenes de sociedad complejos hay un tercer tipo de sistemas sociales que gana cada vez mayor significación: es un tipo de sistemas sociales que, en numerosos ámbitos de la vida de la sociedad, se mete en medio, por así decir, entre el sistema de la sociedad y los sistemas de interacción individuales. Se trata, a saber, del tipo «organización». Consiste en un desarrollo totalmente autónomo que encarna un nuevo tipo de principio de trazado de fronteras y de autoselección y que no permite ser remitido ni al tipo «interacción» ni al tipo «sociedad».

Podemos designar como organizados los sistemas sociales que ligan la condición de miembro a determinadas condiciones, esto es, que hacen depender de condiciones la entrada y la salida. Se parte de que las exigencias de comportamiento del sistema y los motivos de comportamiento de los miembros pueden variar independientemente los unos de los otros pero que se dejan vincular, en determinadas circunstancias, en constelaciones relativamente duraderas. Con ayuda de este tipo de reglas para la condición de miembro —por ejemplo, la sumisión a la autoridad a cambio de una retribución—, se hace posible reproducir modos artificiales de comportamiento de manera relativamente duradera; y ello a pesar de una condición de miembro que es libremente elegida y variable. Únicamente ha de garantizarse un equilibrio general entre el atractivo del sistema, por un lado, y las exigencias de comportamiento, por otro; y se es independiente de si, para cada acción individual, pueden procurarse motivos surgidos de manera natural o de si puede crearse un consenso moral. El ámbito de los motivos queda generalizado en torno a la condición de miembro: los soldados marchan, los secretarios redactan actas y los ministros gobiernan; y lo hacen, en la situación dada, tanto si les gusta como si no.

Bajo la forma de reglas relativas a la condición de miembro, pueden configurarse estructuras de cargos y límites de la comunicación, derechos a la utilización de medios y responsabilidades, cadenas de mando y mecanismos de control diferenciados, cuyo conocimiento general le viene exigido al que ingresa. Este puede incluso verse obligado a someterse a reglas de transformación de estas condiciones para ser miembro. El mecanismo de la organización no solo posibilita una generalización objetiva, sino también temporal. No solo hace posible una acción altamente variada al mismo tiempo, sino también una gran flexibilidad y capacidad de adaptación a circunstancias cambiantes; todo ello, empero, bajo la condición general de que la condición de miembro resulta más ventajosa que la no condición de tal.

Evidentemente, como en todos los tipos de sistema, hay limitaciones respecto de lo que cabe alcanzar de este modo. Sabemos, por ejemplo, que el mecanismo de organización funciona peor en el sector servicios que en el productivo; sabemos que funciona peor en los niveles superiores de la administración burocrática que en los inferiores. Y sabemos

igualmente que funciona peor en las condiciones de una coyuntura favorable y de pleno empleo que con exceso de mano de obra. Lo decisivo es, sin embargo, que únicamente con el mecanismo de la organización puede alcanzarse una medida tan elevada de generalización de motivos y especificación del comportamiento como la que precisa la sociedad moderna en muchos de sus más importantes ámbitos funcionales.

II

Podemos ahora recapitular la primera parte de nuestras consideraciones y pasar a la segunda parte.

La teoría general de sistemas formula únicamente unos conceptos muy abstractos y unas condiciones marco para el análisis de la realidad social. Aclara, por lo menos de manera fundamental, cómo se constituyen los sistemas sociales mediante procesos de autoselección y trazado de fronteras. Este proceso de constitución transcurre, sin embargo, bajo condiciones en cada caso peculiares, de tal manera que surgen tipos de sistema que no se dejan remitir los unos a los otros. No todos los sistemas sociales se forman de acuerdo a la fórmula «interacción», ni todos según la fórmula «sociedad», y menos aún se forman todos siguiendo la fórmula «organización». Por consiguiente, las teorías ordenadas a estos tipos de sistema tienen solo un alcance limitado. Ninguno aprehende el conjunto de la realidad social. Ni siquiera lo hace el sistema abarcador de la sociedad, que contiene en sí, ciertamente, los otros tipos de sistema, pero que no por ello es ya su prototipo.

Un enfoque de investigación como este, que se sigue, en último término, del concepto de sistema, acarrea consigo notables complicaciones. Sin embargo, por medio del mismo se posibilita también un acceso más realista a la realidad social. En la segunda parte de nuestras consideraciones ha de mostrarse desde tres perspectivas cómo pueden rendirse estas ventajas. Nos ocupamos, en primer lugar, de unos temas de los que se había dicho que la teoría de sistemas no los podía tratar adecuadamente, a saber: el cambio social y el conflicto.

1. Puede describirse la evolución sociocultural como una diferenciación creciente de los niveles en que se forman sistemas de interacción, de organización y de sociedad. Observemos, en primer lugar, los puntos iniciales y finales de esta evolución. En las formaciones sociales más simples y arcaicas, la interacción, la organización y la sociedad son casi idénticas. La sociedad tribal consiste en el círculo de las interacciones previsibles y accesibles para el individuo. Expulsa, como organización, a las personas que no se adaptan e integra a personas, sobre

todo mediante el matrimonio. Interacción, organización y sociedad están estructuralmente entrecruzadas y se limitan mutuamente. Asimismo, como los etnólogos han señalado con frecuencia, las fronteras y las autoidentificaciones de estas sociedades están correspondientemente poco definidas.

Inversamente, a la sociedad mundial que se está realizando en nuestros días le es imposible constituirse como sistema de organización unitario. Ello es así aunque solo sea porque el mecanismo de motivación de la organización presupone unas posibilidades de entrada y salida, esto es, una contigencia de la condición de miembro. La evolución hacia una sociedad mundial unitaria lleva, por tanto, y de manera forzosa, a la separación de los tipos de sistema «sociedad» y «organización». Con tanta mayor razón son separados los sistemas de interacción y los de sociedad. La sociedad no tiene ya su realidad en la mera posibilidad de formar sistemas de interacción. No se deja concebir como suma de los encuentros cotidianos. Esto se muestra, por ejemplo, en la escisión entre la moral de la interacción, por una parte, y las exigencias morales en el ámbito económico, político, técnico o científico, por otra. A la vista de estas discrepancias, las exigencias de participación interactiva en los acontecimientos sociales retroceden ante la realidad. Constituyen solamente síntomas de que se ha percibido la discrepancia.

Entre estos puntos limítrofes de las sociedades primitivas, por un lado, y de la sociedad mundial, por otro, se encuentra la era de las grandes culturas regionalmente limitadas, a las que debemos nuestra herencia cultural. De ellas resulta característico que el sistema de la sociedad llegue a una magnitud y complejidad tales que hacen estallar definitivamente el alcance de las interacciones posibles para el individuo. En los centros urbanos se forman ya organizaciones, principalmente para funciones religiosas, políticas, militares y comerciales, o para tareas de producción individuales. Sin embargo, el acceso y penetración de la organización en el estilo de vida cotidiano es aún escaso; y a la inversa, la sociedad misma es concebida como organización política, como corporación capaz de acción. No se puede alcanzar ya una integración moral de la sociedad, pero aún puede representarse a sí misma en sus estratos gobernantes, sobre la base de su propia moral de la interacción. Se ha comenzado la diferenciación de los tipos de sistema, pero aún no se ha llevado a cabo de manera plena e irreversible.

Desde esta perspectiva muy global, cabe caracterizar la evolución sociocultural como diferenciación creciente de los niveles para la formación de sistemas. Esto no constituye una teoría suficiente de la evolución, pero sí que es un aspecto de la evolución en correlación con otros. En la medida en que esta diferenciación de niveles y de tipos se implementa, se hace más compleja la realidad social. Al mismo tiempo, los diferentes

tipos de sistema pueden asumir funciones diversas y perfilarse con mayor nitidez los unos frente a los otros. La interacción no necesita ya ser simultáneamente organización o sociedad y a la inversa. Así, en el marco de los sistemas de interacción, las concretas facultades de empatía y la conciencia social reflexiva —por ejemplo, en forma de relaciones íntimas— pueden verse extraordinariamente incrementadas una vez que la interacción no está ya cargada con expectativas de normalidad que atraviesan toda la sociedad. La especificación organizativa del comportamiento puede ser inmensamente acrecentada cuando los sistemas de organización se ven dinámicamente diferenciados hasta tal punto que no tienen ya que tomar en consideración otros roles de sus miembros en la sociedad como, por ejemplo, las creencias religiosas o la actividad política, el estado civil o las relaciones con los vecinos. Finalmente, el conjunto de la sociedad puede ser incrementado hasta el máximo de complejidad únicamente cuando, como sistema, no depende ya de reducciones que vienen mediadas por la organización o la interacción; cuando, por ejemplo, como sistema de la sociedad, no debe ya garantizar al mismo tiempo la capacidad de acción colectiva y corporativamente organizada, sino que puede limitarse a posibilitar, en un sentido muy general, la compatibilidad de las funciones y estructuras de todos los sistemas parciales.

2. Con ello llegamos a nuestro próximo problema, a saber: una separación completa de niveles no resulta posible, como es evidente, puesto que toda acción social tiene lugar en la sociedad y, en último término, solo es posible en forma de interacción. Cuanto más separados estén los niveles de sistema y cuánto más nítidamente diferenciados se encuentren los tipos de sistema, con tanta mayor gravedad se presentan los problemas resultantes que conciernen a la mediación entre los niveles.

He aquí algunos ejemplos:

Cuanto más racionalmente concebidos estén los sistemas de organización y cuanto más desarrollados estén en relación a su específica capacidad de rendimiento, tanto más difícil será realizar en la interacción lo posible organizativamente. La interacción sigue sus propias leyes sistémicas y no asimila el programa de la organización, o lo hace de manera muy limitada. Lo previsto organizativamente es burlado en el nivel de la interacción, es deformado o incluso se lo hace descarrilar intencionadamente. Una buena ilustración la ofrece la relación de la dogmática oficial de la Iglesia respecto de la praxis de la confesión, que durante siglos se reflejó en el marco de la llamada casuística moral. El cuerpo doctrinal eclesiástico, ligado a los dogmas declarados —desde el punto de vista de la organización de la Iglesia— como vinculantes, que los interpreta y los integra, se ve deformado bajo la presión de la situación comunicativa dada en la confesión. En muchos casos, no se puede instruir dogmáticamente y, al

mismo tiempo, comprometerse comunicativamente con quien se confiesa. Hay reglas, incluso manuales completos de reglas para la resolución de este conflicto, que sin embargo han sido dogmáticamente precarios y han permanecido bajo sospecha, unos manuales que en parte se han mantenido en secreto y que, desde la perspectiva de la política eclesiástica, han sido condenados con etiquetas como las de laxismo y probabilismo.

En una sociedad que ha de poner en marcha sistemas de organización en casi todos los ámbitos funcionales, este problema se hace universalmente relevante. Nótese que no se trata solamente de desobediencia o de resistencia secreta de los subordinados. Más bien, los gobernantes mismos caen víctimas de las limitaciones de capacidad de sus sistemas de interacción, y ello no rara vez para desesperación de sus subordinados. Así, un informe comprehensivo de 1969 para la reforma de la estructura del Gobierno y de la Administración federales aborda el problema para la instancia gubernamental más elevada, esto es, para el Consejo de ministros. En efecto, también la sesión del Consejo de ministros es únicamente un sistema de interacción con solo un tema cada vez, con un ritmo de trabajo secuencial, un elevado coste de tiempo, una escasa complejidad objetiva y un correspondiente atasco en el flujo de información. Por consiguiente, los subordinados encuentran ocasión para romperse la cabeza pensando cómo pueden evitar que el sistema de interacción de sus superiores bloquee lo que es posible organizativamente y haga descarrilar proyectos útiles y con sentido.

Un segundo grupo de ejemplos lo tomamos de la relación entre los sistemas de organización y los sistemas de sociedad. En primer lugar, llama la atención que, en las sociedades altamente complejas, ninguna de las funciones centrales del sistema de la sociedad puede ser transferida a un sistema de organización unitario, y hoy menos que antes. En el sistema de la economía se podrían quizá integrar las organizaciones de producción mediante una planificación sinóptica a escala mundial, pero las decisiones de producción y consumo no podrían ser reunidas en una organización. Asimismo, las funciones de la educación quedan distribuidas entre el sistema escolar y las familias, sea como sea el reparto de prioridades. Las funciones políticas en sociedades complejas no son ejercidas solamente en la burocracia del Gobierno y de la Administración, sino que precisan además de organizaciones específicamente políticas como los partidos y las asociaciones de intereses más allá del aparato «estatal» en sentido estricto. Incluso la unidad, históricamente bien asentada, de organización eclesiástica y sistema de la religión se ve envuelta, justo por esta identificación, en dificultades de adaptación ampliamente debatidas.

Todo esto apunta a que las funciones de la sociedad no pueden ser globalmente delegadas en organizaciones individuales, sino que las funciones deben ser, una vez más, diferenciadas y especificadas antes de que

se vuelvan aptas para las organizaciones. Con ello, no solo permanece como un problema estructural de la sociedad, por ejemplo, la relación de economía y política o de política y educación, sino que también ocurre esto dentro de los ámbitos funcionales individuales; es el caso, por ejemplo, de la relación entre el hogar paterno y la escuela o entre política y administración burocrática. Además, en la multiplicidad de organizaciones de diverso tipo en el interior de los ámbitos funcionales individuales, no pueden faltar las formas interactivas de coordinación. Así, la planificación política requiere contactos interactivos plenamente concretos entre políticos y burócratas de la cúpula. Con ello se presentan también aquí los problemas de estrangulamiento ya mencionados, sin que pueda encontrarse una solución organizativa.

El reverso de este problema de la delegación de funciones de la sociedad en organizaciones es que, dentro de los sistemas de organización, las funciones del conjunto de la sociedad no pueden quedar adecuadamente reflejadas. El margen de variación de funciones sociales y las condiciones de la compatibilidad de sus modos de ejecución no se dejan expresar adecuadamente en el nivel de las metas y criterios de la organización. La función de la religión no es dogma posible alguno, la función del derecho no es norma alguna, la función de la política no es ninguna fórmula de legitimación; los «límites del crecimiento económico» son un posible tema para un congreso, pero no son un criterio de decisión para empresarios y empresas. Incluso en la ciencia, hasta en la investigación organizada en ciencias sociales, los criterios sobre los que descansa la elección de los métodos y la aceptación o rechazo de hipótesis no contribuyen en nada a la reflexión sobre la función de la ciencia en la sociedad. Y ha de contarse con que esta discrepancia no va a disminuir con la consolidación de una investigación exitosa, sino que aumentará.

El déficit de reflexión de las organizaciones es especialmente obvio porque coincide con un máximo de sensibilidad diferenciada, con un máximo de capacidad de resolución y con un máximo de capacidad de procesamiento de información. No cabe sustraerse a este dilema, ciertamente, zambulléndose en cosmovisiones que no necesariamente tienen una reflexión o que, como el marxismo, la tienen ya tras de sí. Sin embargo, están sin ensayar las posibilidades de relativizar la reflexión relativa al conjunto de la sociedad y la decisión organizada, la una frente a la otra, y de mediar entre ellas en la conciencia de la discrepancia. Lo más probable es que la ciencia sea capaz de esta tarea, puesto que, de todos modos, sus criterios de selección solo tienen un fundamento organizativo débil.

3. La significación de la creciente diferenciación de niveles y tipos de sistema se deja mostrar particularmente bien en un problema específico, a saber, en el problema del *conflicto*. Hablamos de conflicto siem-

pre que un participante en interacciones rechaza adoptar propuestas de selección y *comunica este rechazo*. Es indiferente para el concepto si la exigencia de adopción se apoya en la verdad, el amor, en normas morales o legales, o en la situación de superioridad. Lo decisivo es el empleo del potencial de la negación para rechazar la selección requerida. Ni la mera existencia de diferencias de estado o clase, ni la diferenciación funcional del sistema de la sociedad son ya, como tales, conflictos; pero sí pueden ser descritas como ámbitos donde se da el conflicto. Por consiguiente, interesa saber bajo qué condiciones adicionales llevan ellas a desencadenar conflictos.

Situamos el análisis, en primer lugar, en el nivel de la interacción entre presentes. La retrocomunicación de la negativa a cumplir un requerimiento de selección encuentra aquí especiales dificultades. Resulta, por tanto, problemática, puesto que estos sistemas operan bajo la condición de la concentración temática, esto es, que solo pueden tratar un tema principal cada vez. Si el conflicto se convierte en tema mediante la negación, el conjunto del sistema se reestructura de modo correspondiente. Se reacciona a ese nuevo tema y surge una controversia, cuando no una lucha, que limita en mayor o menor medida lo que sigue siendo posible en el sistema. Los sistemas de interacción difícilmente pueden dejar que transcurran los conflictos abiertos y que estos les pasen de costado. No son lo suficientemente complejos para ello. Solo tienen la opción de evitar el conflicto o de ser conflicto.

Los sistemas de sociedad arcaicos y cercanos a la interacción se encuentran expuestos a las correspondientes limitaciones. Están permanentemente ante la alternativa de reprimir el conflicto o de la lucha abierta y cercana a la violencia. Para ello están ajustados y en disposición sus procedimientos de conciliación, que ejercen una considerable presión. Solo pueden desarrollar, consecuentemente, formas primitivas de diferenciación de la sociedad, las cuales, por un lado, son efectivas en la represión del conflicto y, por otro, son relativamente inmunes frente a actos de violencia y secesiones. Esto produce formas de diferenciación segmentaria según casas, estirpes, comunidades habitacionales o asentamientos.

Todo desarrollo ulterior presupone un incremento del potencial para el conflicto en el nivel de la sociedad y ello en una doble perspectiva: como posibilidad de generar conflictos mediante la retrocomunicación de negativas y como posibilidad de tolerar conflictos como un asunto continuo y decidir en casos críticos. Con una complejidad creciente, se incrementa la diferenciación de los intereses y perspectivas, aumentan los motivos y las posibilidades estructurales para las negaciones. El orden social debe ahora prever que las normas legales se cambian, que las ofertas de intercambio son rechazadas sin ofender, que las verdades afirmadas son puestas en duda. Se ha de prever que no se tome parte en el ceremonial

religioso sin que por ello se hieran los sentimientos de otros o que se salga, en modo alguno, de las comunidades religiosas. Del incremento del potencial de negación depende la posibilidad de perseguir consistentemente otros intereses especiales. Además, de él depende también la dinámica de la evolución social, la posibilidad de variar lo dado. Finalmente, el entero mecanismo de organización presupone una movilidad incrementada, con posibilidades de interrumpir relaciones sociales y de introducir otras nuevas. Diferenciación, innovación y organización dependen, con ello, de una *normalización del comportamiento conflictivo.*

La solución de este problema reside en una diferenciación más fuerte entre sistemas de interacción y sistema de sociedad. Una separación de interacción y sociedad como la descrita tiene como resultado el que la sociedad se hace independiente del modo de conflicto de sus sistemas de interacción. Puede, en amplia medida, y sin poner en peligro su propia continuidad, permitir la interrupción de la interacción como modo de resolución de conflictos. Puede, sobre todo en el marco del sistema del derecho, permitir sistemas de interacción particulares especializados en tratar litigios. Y, en términos generales, puede elevar la tolerancia al conflicto por cuanto restringe la expansión de los mismos. La competencia en el mercado, las grandes controversias ideológicas o las jugadas destinadas a hacer fracasar los planes en la micropolítica de las organizaciones no excluyen que seamos invitados juntos a comer o estar uno al lado de otro en las recepciones. Que no se dependa ya de la convivencia concreta y general facilita tanto la interrupción como la continuación de las relaciones sociales en caso de conflicto.

Por otra parte, esto quiere decir que una transposición de conflictos al nivel del sistema de la sociedad exige una agregación política de intereses más o menos artificial. Su posición de clase debe concienciar a los concernidos —si es que no se les ha de insistir machaconamente—, como presupuesto de una politización del conflicto de clase implícito. Con esto podría enlazar una teoría de los movimientos sociales de masas. Estos tienen lugar, en las condiciones dadas, como procesos históricos de autoincremento. Construyen sus propios presupuestos por fases, obtienen su propia dinámica y orientación del desarrollo a partir de su propia historia. La vehemencia de los conflictos de interacción en los que pueden desembocar es resultado de la artificialidad de la agregación de intereses y de la eliminación de otras posibilidades en el proceso histórico. En relación con el volumen total de interacción, los conflictos en el conjunto de la sociedad se hacen, en las sociedades complejas, más raros y peligrosos.

Este cuadro descriptivo queda completamente perfilado si tomamos en consideración también la acción conflictiva en las organizaciones. Los sistemas de organización someten a todos sus miembros a un modo jerárquico de tratamiento y decisión de conflictos y hacen del recono-

cimiento del mismo una obligación de la condición de miembro. Al mismo tiempo, diferencian entre conflictos externos e internos e interrumpen su conexión con los demás conflictos de sus miembros. Así, no se debe uno vengar de sus enemigos privados cuando se está de servicio, no se les debe poner malas notas a los hijos del adversario político, o a la inversa, no se le debe negar al profesor el desembolso de un crédito bancario porque haya puesto malas notas. De modo correspondiente, la obligación típica de los miembros de las organizaciones es la de ocultar, hacia fuera, los conflictos internos existentes —por ejemplo, la diversidad de opiniones del cuerpo docente en la junta de evaluación—. Cuáles sean las circunstancias en que este requisito puede ser fácticamente realizado, es una cuestión empírica. Lo que no cabe cuestionar, sin embargo, es que, con ayuda de este nuevo tipo de sistema «organización», los conflictos pueden ser posibilitados y regulados dentro de un límite; y ello de una manera que no sería posible sobre la sola base de la interacción y la sociedad.

III

La técnica analítica que subyace a esta conferencia fue caracterizada al comienzo como relativamente complicada. Hasta el momento, empero, hemos seguido un camino bastante simple en el análisis, como no puede ser de otro modo en una conferencia. Pusimos de relieve el momento de la autoselección y del trazado de fronteras en el concepto de sistema y, sobre esta base, distinguimos formas diversas de formación de sistemas, a saber: interacción, organización y sociedad. La diferenciación de las mismas no fue considerada exclusivamente como una distinción puramente conceptual, sino que fue expuesta como producto de la evolución sociocultural, esto es, fue relativizada históricamente. Por consiguiente, podemos preguntarnos, y esbozar brevemente con algunos ejemplos, cómo, bajo condiciones cambiantes y con una complejidad creciente, estos tipos de sistema se separan, se especifican y se descargan funcionalmente de forma recíproca. Ya este análisis va esencialmente más allá de lo que cabe alcanzar con un marco de referencias reducido y específico a un tipo, esto es, exclusivamente interaccionista o únicamente referido a la teoría de la sociedad. No obstante, este punto de vista es aún demasiado simple desde una importante perspectiva, a saber: deja fuera de consideración las relaciones de intercalado entre los sistemas.

Como procesos selectivos, las acciones pueden pertenecer a varios sistemas al mismo tiempo; pueden orientarse, pues, a varias referencias de sistema/entorno de forma simultánea. Los sistemas sociales, por consiguiente, no son por necesidad mutuamente excluyentes, como lo son

las cosas en el espacio. Así, todo sistema de interacción y todo sistema de organización pertenecen también a un sistema de la sociedad; y un sistema de interacción puede pertenecer a una organización, aunque no lo precisa. La reunión de una junta de facultad, por ejemplo, es, por sí misma, un sistema de interacción con una historia propia de su transcurso y unas selecciones y horizontes de posibilidades autodeterminados. Ella es, al mismo tiempo, un sistema en una organización que, a su vez, es una organización parcial de una organización mayor y que pertenece al subsistema «educación» del sistema de la sociedad.

En una estructura así, los sistemas en cada caso más abarcadores respecto de los sistemas ordenados a ellos son relevantes de una *doble* manera. Por un lado, les fijan determinadas premisas estructurales, sobre la base de las cuales puede desencadenarse un proceso autoselectivo limitado en sus posibilidades. Y, al mismo tiempo, ordenan el entorno próximo del sistema parcial. En esta *doble* intervención reside la *condición de la libertad* para los desarrollos de sistemas.

Permanezcamos en el ejemplo de la junta de facultad: el sistema de interacción individual de una junta como esta presupone, por ejemplo, unas obligaciones derivadas de la participación y unos estatutos. No tiene lugar de manera accidental. También se sabe desde el principio de la junta quién es decano. La junta presupone, asimismo, unas conquistas de la sociedad y unas evidencias sobrentendidas, como por ejemplo que los participantes tienen unos relojes que indican aproximadamente la misma hora. Los recursos y restricciones de sistemas más abarcadores limitan lo que es posible en el sistema de interacción. Solo sobre la base de este tipo de limitaciones tienen una oportunidad determinadas expectativas respecto de comportamientos y resultados. A ello se le añade que los mismos suprasistemas, que fijan las condiciones de posibilidad, también ordenan el entorno del sistema de interacción. Este entorno garantiza que las resoluciones tengan algún destinatario, que los estudiantes estén interesados en una carrera universitaria, que los aspirantes a una habilitación estén interesados en la misma, que haya periódicos en los que se pueda publicar convocatorias, etcétera.

Solo este hecho de un entorno ya ordenado desde un punto de vista organizativo y relativo al conjunto de la sociedad es el que posibilita al sistema de interacción someterse a premisas fijadas desde fuera y dejar que descarrilen determinaciones estructurales. Frente a determinaciones ligadas a los estatutos se moviliza, en la situación dada, una presión moral que presupone que los participantes están interesados en la mutua estima, o que al menos no dirán que no lo están. O bien se puede decidir, de manera contraria a los estatutos, que la interacción sea desplazada desde el sistema educativo al sistema político y que, por un motivo determinado, se dirija un telegrama indignado a una embajada extranjera. Sin embargo,

esto solo es posible bajo el presupuesto de que funciona el servicio de correos y de que la embajada efectivamente es tal embajada. La estructura de la sociedad que es rechazada en la propia casa debe ser afirmada en el exterior, o a la inversa. Una crítica total queda sin consecuencias. Las protestas necesitan destinatarios.

De este ejemplo, conscientemente extremo, cabe extraer que la libertad de movimiento de los sistemas de interacción descansa en una incompleta coordinación de los sistemas más abarcadores. Una perfecta interdependencia de todos con todos es imposible en los sistemas sociales y menos en los sistemas de sociedad complejos. En su lugar se presenta el doble acceso a los sistemas parciales por los requisitos de la estructura y los del entorno. Esto posibilita, *dentro* de los sistemas más abarcadores, la constitución de sistemas sociales que siguen *otros* principios de autoselección y de trazado de fronteras, es decir, que realizan otro tipo de sistema. El conjunto de la sociedad sigue siendo compatible con los sistemas de organización y de interacción, puesto que ella es para estos un entorno ordenado y, al mismo tiempo, garantiza condiciones de posibilidad para la formación de estructuras.

Evidentemente, estos planteamientos solo adquieren capacidad para la teoría, en sentido riguroso, como consecuencia de una ulterior elaboración; y solo con ello obtienen interés científico. Esto es, lo anterior solo ocurre cuando se puede indicar cómo varían las estructuras de sistema bajo determinadas condiciones del entorno y qué posibilidades de selección abren o cierran con ello a los procesos de sistema. Solo entonces podemos plantear preguntas más sutiles, como la de si un principio de la decisión mayoritaria, *organizativamente* impuesto —para el que puede haber fundamentos estructurales en el nivel del *sistema de la sociedad*—, aún posibilita la argumentación moral en el nivel de la *interacción*. Las preguntas de este tipo no son, pues, formulables para toda interacción, toda organización y toda sociedad; mucho menos, por tanto, para todo sistema social. Presuponen condiciones de relevancia limitadoras. Correspondientemente, los resultados de este tipo de investigaciones solo se pueden generalizar de manera limitada.

Si se habla de «la teoría de sistemas», esto no quiere decir que solo se puedan producir enunciados sobre sistemas dentro de una generalidad indeterminada. Lo decisivo es que, a partir de la base teórica generalizada, y con medios relativamente *simples*, se puedan producir enfoques de investigación *altamente complejos*, los cuales se sitúan en una adecuada relación respecto de la complejidad de la realidad social. Este postulado es una versión, traducida a nuestros tiempos, del antiguo problema de la unidad en la multiplicidad o, como Leibniz lo formulaba, del mayor orden de la mayor variedad.

La teoría de sistemas resuelve este problema de manera ejemplar mediante hipótesis fundamentales que presupone como concepto de sistema universalmente aplicable, a saber: que los sistemas, mediante procesos de autocatálisis o autoselección, se constituyen en referencia a una diferencia con el entorno. Con ello queda dibujada la dirección de la especificación. Requiere la incorporación de hipótesis específicas sobre procesos de trazado de fronteras y de construcción de estructuras. Con ello conecta la formación de tipos. Mediante la constitución de solo tres tipos de sistemas sociales: interacción, organización y sociedad, y mediante la aceptación de solo dos relativizaciones —a saber, la evolución de la diferencia de tipos y, respectivamente, de las perspectivas de entorno específicas al sistema— surge una visión de conjunto de la realidad social que ya es altamente compleja y que no puede ser ya controlada en términos de representación.

Si esto no es posible, ¿dónde residen entonces los motivos para aceptar un enfoque de investigación como este?

La ciencia moderna es, ella misma, un sistema social, un sistema parcial de la sociedad, y sus motivos divergen, por tanto, de los que, por lo demás, son habituales en la sociedad. En virtud de una capacidad de resolución inmensamente incrementada, el mundo se ha hecho extremadamente complejo para la ciencia. Ello tiene consecuencias para la elección de los enfoques de investigación. Desde un punto de vista *objetivo, no* puede apoyarse en el inmediato carácter convincente, en la evidencia de la vivencia del concepto. Y desde un punto de vista *temporal, no* puede apoyarse en una especie de certeza previa de la verdad del resultado de la investigación; más bien, debe dejar abierta la posibilidad de la no verdad. Por consiguiente, se necesitan criterios sustitutivos para la elección de enfoques de investigación. Como tales pueden servir, por un lado, el valor conectivo respecto de la investigación existente y, por otro, la complejidad de la capacidad conceptual y metódica de control. El enfoque teórico-sistémico aquí presentado intenta dar cuenta de ambos criterios, esto es, intenta reconstruir los planteamientos de los problemas en la investigación existente dentro de un nivel de complejidad superior. Si este tipo de criterios tiene sentido, es algo sobre lo que puede discutir la teoría de la ciencia. Y si el enfoque resultará exitoso, es algo que solo se podrá mostrar en la investigación misma.

8

¿HAY AÚN EN NUESTRA SOCIEDAD NORMAS IRRENUNCIALES?

I

Para entrar en materia, podemos hacer como los juristas y poner un caso concreto. Imagínense que son ustedes un oficial de policía de alto rango. En su país —y en un futuro no muy lejano podría ser también Alemania— hay muchos terroristas de izquierda y de derecha, cada día hay asesinatos, atentados, homicidios y daños sufridos por innumerables personas inocentes. Han atrapado ustedes al líder de uno de esos grupos. Podrían, si le torturaran, salvar la vida de muchas personas (diez, cien, mil, podemos variar según el caso). ¿Lo harían?

En Alemania la cuestión parece ser sencilla. Se consulta la Constitución. En el artículo 1 (La dignidad humana) no se contempla excepción alguna[1]. El no especialista, sin embargo, puede sorprenderse de que la norma esté formulada como un hecho. ¿Entonces tampoco la tortura puede vulnerar la dignidad humana? El jurista le sacará de dudas. Hasta aquí, todo bien. Si no es así legalmente, lo es en todo caso jurídicamente.

Para la *common law*, que no piensa tanto en los términos del positivismo jurídico, hay una amplia discusión que aquí es relevante. La pregunta es si toda cuestión de derecho puede ser decidida en último término basándonos en una consideración de las consecuencias (en ese caso, se podría influir en esa decisión mediante la manipulación de la valoración de las consecuencias) o si, más bien, no habrá derechos irrenunciables que hayan de ser respetados independientemente de las consecuencias de la decisión[2]. Resulta llamativo que se hable de *derechos* y

1. Cf. también, a este respecto, W. Hassemer, *Unverfügbares im Strafprozeß. Festschrift Werner Maihofer*, Fráncfort d.M., 1988, pp. 183-204.

2. De modo destacado, cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), 1978.

no de *obligaciones*, como en Pufendorf, Kant o, sobre todo, en el derecho judío[3]. Este acento en los derechos puede ser una herencia liberal, pero tiene también la ventaja de que con ello se dispone, desde el punto de vista técnico-jurídico, de la legitimación para interponer una demanda. Por lo demás, de lo que se habla en todas partes es de derechos humanos y no de *obligaciones* humanas. Sin embargo, esta cuestión no nos ayuda a la hora de decidir, pues tendríamos siempre todavía que decidir previamente si hay derechos absolutamente indiferentes a las consecuencias o si no los hay.

Para hacer la decisión más difícil, y en último término hacerla imposible, podemos cambiar el ejemplo. Los terroristas tienen una bomba atómica y todo depende de que la encontremos y la desactivemos. ¿Los torturarían?

No entra dentro de la competencia del sociólogo determinar cuál ha de ser la decisión, ni siquiera la de recomendar una determinada decisión («considerando todas las circunstancias», como dicen los juristas). En tanto sociólogos, lo que nos interesa es el *problema*. O como podría decirse a partir de determinados requisitos teóricos: nos interesa *la forma del problema*. No se puede sino actuar mal. Se trata de un caso de *tragic choice*[4]. Mientras que en los casos normales los juristas no tienen ninguna duda de que tienen razón cuando distinguen entre lo justo y lo injusto y deciden en consecuencia (sea cual sea el modo en que esto luego se fundamente), puede, al contrario, presentarse el siguiente caso: siempre se es injusto cuando se distingue entre lo justo y lo injusto. La solución habitual de la paradoja de la autorreferencia del código justo/injusto, consistente en duplicar el valor positivo y declarar legítima la distinción misma, no funciona en este caso. O solo funciona si esta operación de la resolución de la paradoja la aplicamos también al valor negativo. Como en las antiguas tragedias griegas, la afirmación de lo justo es ya por su parre injusta. El código mismo debe primero generarse, primero ha de ser institucionalizado libre de paradojas. Atenea interviene, instituye el tribunal del Areópago y se reserva la decisión sobre los *hard cases* (como dirían los americanos en su modo de hablar inimitable).

Como nuestro derecho prescinde de una legitimación religiosa, no contemplamos esta solución. No disponemos tampoco de la institución del «juicio de Dios», con el que se decidía antiguamente sobre los *hard cases*[5]. Sin embargo, sabemos gracias a Gödel que estos problemas de

3. Cf. G. Horowitz, *The Spirit of Jewish Law* [1953], Nueva York, 1973, véase por ejemplo pp. 7 ss.

4. Así lo formulan los economistas. Cf. G. Calabresi y P. Bobbitt, *Tragic Choices*, Nueva York, 1978.

5. Cf. J. Bottéro, «L'ordalie en Mésopotamie ancienne», en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, s. III, t. XI, pp. 1005-1067. Cf. también

una paradoja propia del sistema deben «gödelizarse» y que para ello requieren referencias externas. Sin embargo, al mismo tiempo el desarrollo de la semiología nos enseña, desde Saussure, que no existen tales referencias externas, sino que un sistema permanece dependiente de las distinciones establecidas por él mismo.

Con estas consideraciones no hemos conseguido decisión alguna pero sí hemos visto que se trata de un problema teórico de alto nivel. Es recomendable evitar en todo caso todo tipo de juicio moral (y esto significa también: toda construcción ética del problema), puesto que esto solo podría llevar a desacreditar moralmente una u otra opción y a exorcizar el demonio en el derecho con el Belcebú de la moral[6]. En su lugar, propongo que nos atengamos a un análisis sociológico, empleando por tanto la distancia del sociólogo respecto del sistema jurídico. Desde un principio debería quedar claro que el jurista no ha de esperar aquí ninguna propuesta sobre cómo ha de decidir. No obstante, una cierta reorganización semántica del saber podría ser de ayuda, al menos en el esfuerzo por alcanzar una formulación del problema que resulte adecuada para la sociedad moderna.

Pues podría ocurrir que una larga tradición nos lastrase con una orientación defectuosa del planteamiento del problema. Es posible que sigamos esperando (aunque parece que sin éxito) una relación entre decisión y principio, una fórmula conclusiva resolutoria, un sistema en el sentido de Kant o una ley universal y válida *a priori*[7]. Y sin embargo, puede que el fundamento último de toda decisión no resida en un principio sino en una paradoja.

II

La distancia del sociólogo no empieza sin más con la pregunta, dirigida acuciantemente a la decisión, de si hay normas irrenunciables en la sociedad moderna o no las hay. Se encuentra ya más bien en la concepción de lo normativo mismo y, en esa medida, de modo muy general. Los juristas (y lo mismo valdría, *mutatis mutandis*, para los eticistas) presuponen en el concepto de norma un tipo especial de existencia,

S. Alafenish, «Der Stellenwert der Feuerprobe im Gewohnheitsrecht der Beduinen des Negev», en F. Scholz y J. Janzen (eds.), *Nomadismus. Ein Entwicklungsproblem*, Berlín, 1982, pp. 143-158.

6. En el derecho judío hay notables salvedades pero, una vez más, sobre la base de una legitimación religiosa. Cf. R. M. Cover, «The Supreme Court, 1982 Term. Forword: Nomos and Narrative»: *Harvard Law Review* 97 (1983), 4-68.

7. Para la referencia a la tradición, cf. G. Cardano, *De Uno, Liber*, citado según H. Cardanus, *Opera Omnia*, t. I, Lyon, 1663; reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966, p. 277. «Unum bonum est, plura vero malum». Cf. también la garantía desde arriba, dirigida contra los aristotélicos: «non ergo tendunt in unum sed ab uno procedunt» (p. 279).

que desde el siglo XIX es denominada «validez» y es distinguida del ser fáctico. Trabajan con este presupuesto porque para el sistema legal es cuestión de ordenar los hechos según las normas y decidir si un comportamiento responde a la norma o contraviene la misma. Por ello, el sistema legal busca en la *distinción* entre normas y hechos el fundamento para su modo propio de observar el mundo. La sociología, por el contrario, es libre de tratar también las normas como si fueran hechos, se entiende que unos hechos de un tipo particular. Una posible construcción sería la siguiente: concebir las normas como fórmulas para la *expectativa contrafáctica*, esto es, para las expectativas de comportamiento que no se dejan irritar por el comportamiento fáctico, sino que también se mantienen cuando son decepcionadas[8]. Aquí la distinción directriz no es la de hechos/normas sino la de aprendizaje/no aprendizaje. El modo habitual de hablar, que se instala en el «deber» y habla de «validez», es concebido como expresión del derecho a rechazar el aprendizaje y a mantener las expectativas también para el caso en el que son decepcionadas. Pero se trata siempre de expectativas que se dan de hecho y son comprobables; esto es, en el sistema social de la sociedad, de estados de cosas que pueden ser advertidos en comunicaciones empíricamente cognoscibles. Y entonces se plantea también como una cuestión de hecho si la comunicación de «normas irrenunciables» en una sociedad tiene o no éxito, de qué depende esto y cuáles son las pruebas de resistencia (¡casos como el de unos terroristas que poseen la bomba atómica!) a cuya altura está la aceptación de una norma de ese tipo.

Con una terminología algo distinta, puede describirse la invención cultural de la normatividad como una *duplicación de la realidad*, como cuando distinguimos entre juego y seriedad, o cuando, según la evolución del lenguaje, se distingue entre los signos lingüísticos y lo que estos designan; y algo parecido vale para la asunción de un sentido último religioso para el mundo fenoménico o para la distinción del sistema del arte entre la realidad de la ficción y la realidad real, sea cual sea el modo en el que en tales casos se pueda representar la articulación y el traspaso de límites. No hay duda alguna de que la comunicación lingüística acontece realmente aunque ella no «es» lo que «designa». Queda también fuera de toda duda que el comportamiento conforme a normas es realmente esperado, aunque tenga, justamente por eso, que ser distinguido del comportamiento esperado y no deba confundirse con él. Solo con ayuda de estas duplicaciones de la realidad se gana la posibilidad de cultivar una representación crítica de la realidad real, de la realidad efectiva tozuda y fáctica; esto es así porque se puede distinguir y observar también desde el otro

8. Para un tratamiento más a fondo, cf. N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, Opladen, [2]1983, pp. 40 ss.; Íd., *Das Recht der Gesellschaft*, Fráncfort d.M., 1993.

lado de la distinción. Desde el punto de vista de la historia de la cultura no resultará errado pensar, en primer lugar, en la semántica de la trascendencia religiosa; y luego se ve también que tanto el derecho como el arte surgen de procesos paulatinos de diferenciación dinámica que producen sus propias formas de contraposición y, con ello, sus propias descripciones de la realidad real[9]. El endurecimiento de la realidad no se hace posible más que mediante la ficcionalidad, el individualismo fáctico nominalista (Ockham y sus seguidores) crea su fundamento en una teoría del lenguaje adaptada al mismo. La conclusión inductiva se problematiza a sí misma y legitima su déficit de realidad mediante la idea de los meros *habits* (Hume) y, hoy día, a partir de análisis estadísticos que no dicen nada acerca de ningún caso concreto[10]. Y el derecho positivo actual hace lo mismo.

A diferencia de las sociedades que partían de un planteamiento religioso del mundo, nosotros no podemos ya concebir estas descripciones de la realidad, que descansan en duplicaciones, según un principio trascendente. En este sentido (y en otros) también ha fallado el sujeto trascendental. Nuestra sociedad se describe a sí misma como «policontextural»[11]. Esto significa que se describe con ayuda de una multiplicidad de distinciones, sirviendo al mismo tiempo las distinciones con las que un observador designa sus objetos para distinguirle a él mismo de sus objetos y situarle en un *unmarked space*[12], desde el que puede observar algo, pero no su acción de observar.

Para las consideraciones que siguen acerca de la irrenunciabilidad de ciertas normas, estas apreciaciones dejan libertad para describir de qué manera describe el sistema del derecho este problema y descubrir así, con mirada sociológica, elementos no arbitrarios. Abandonamos con ello, asimismo, la forma típica de preguntar del sociólogo acerca de la «institucionabilidad» de las normas. Lo que con ello está en cuestión, en último término, es si, y desde qué perspectivas, la expectativa normativa a su vez es esperada normativamente; y ante todo si, y en qué medida, esta expectativa normativa de la expectativa normativa puede suponerse sin más información[13]. De este modo llegaríamos ciertamente a un análi-

9. Para la antigua poética europea, cf. por ejemplo H. Schlaffer, *Poesie und Wissen: Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis*, Fráncfort d.M., 1990.

10. Cf. a este respecto G. Spencer Brown, *Probability and Scientific Inference*, Londres, 1957.

11. Es terminología de Gotthard Günther. Cf., por ejemplo, «Life as Poly-Contexturality», en G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, t. 2, Hamburgo, 1979, pp. 283-306.

12. Según lo dicho por G. Spencer Brown, *Laws of Form*, Nueva York, 1979.

13. A este respecto, merece siempre la pena leer a F. H. Allport, *Institutional Behavior: Essays Toward a Re-interpreting of Contemporary Social Organization*, Chapel Hill (N.C.), 1933.

sis empírico de las posibilidades de éxito social de las normativizaciones, pero no al problema que aquí nos interesa, a saber, si y con qué medios semánticos el sistema del derecho puede fundamentar la *irrenunciabilidad* de las normas.

III

Si nos preguntamos por los intentos de justificar y fundamentar normas irrenunciables que se hacen desde la teoría del derecho o la filosofía del derecho, la mirada se dirige, también hoy, hacia el derecho natural. Sin embargo, debería tenernos sobre aviso que ya se haya hablado del «eterno retorno» del derecho natural[14], y Norberto Bobbio ha concluido de ahí una falta de madurez[15]. Pero como el concepto es de los pocos de los que se sigue hablando, y como siempre se vuelve a esperar del derecho natural una garantía frente a las atrocidades políticas, es oportuno examinar esto. Al hacerlo, sin embargo, nos encontramos con las particularidades de una tradición que apenas están presentes en la discusión actual. Y esto vale tanto para el concepto aristotélico de naturaleza como para las escasas referencias en la transmisión textual del derecho civil romano.

Para Aristóteles, la naturaleza se diferenciaba de la técnica, de los productos fabricados, y quedaba determinada mediante esta distinción. Según esto, en la naturaleza se incluían entre otros los seres que se pueden observar a sí mismos, o sea, los hombres, pero también las ciudades u otros cuerpos sociales. Si uno se preguntaba, consecuentemente, cómo había de observarse la naturaleza propia o ajena, nos encontrábamos con la indicación de que el observador debía fijarse en el estado perfecto y no en los estados corruptos[16]. Claramente, según esto, la naturaleza puede tomar un estado natural o contrario a la naturaleza. Se presenta con ello ante el observador, que a su vez ha de distinguir, un estado de cosas en sí mismo paradójico. Esta paradoja queda resuelta mediante la asunción de una autonormativización de la naturaleza en dirección a su propia perfección. La naturaleza se concibe como ordenada teleológicamente, y Aristóteles parte de que la naturaleza, en la mayoría de los casos, alcanza aquello para lo que está dispuesta. Tenemos que tratar únicamente, por tanto, con restos deficientes. De ello se ocupan

14. Así por ejemplo la conocida publicación de H. Rommen, *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Múnich, ²1947.

15. Cf. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milán, ²1972, pp. 159 ss. (espec. p. 190).

16. Así en *Política* 1254a 36-37 (formulado con *skopein*, es decir, ¡observar!). Cf. también Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* IIa, IIae q. 57a2 *ad primum*: «Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturae est homini potest aliquando deficere».

luego, entre otros, el orden económico de la casa y el orden político de la ciudad. Este concepto de naturaleza ya no es hoy habitual, pero tampoco nos podría apenas convencer hoy la relación entre normalidad y normatividad integrada en él, por la que ambas quedan equiparadas y perfiladas la una sobre el patrón de la otra.

En los textos que nos han llegado del derecho civil romano no resulta claro determinar en qué medida este concepto de naturaleza ha jugado algún papel. Pero encontramos un estado de cosas similar. En un texto de Ulpiano muy utilizado en la Edad Media tenemos que el derecho natural se distingue del *ius gentium* y del derecho civil, pero en modo alguno es considerado como un derecho supraordenado. Más bien, el derecho natural queda caracterizado porque rige para todos los seres vivos y, por tanto, a hombres y animales[17]. La consecuencia es que el desarrollo de la civilización ha de concebirse como un desviarse *del derecho natural*[18]. El matrimonio limita el impulso reproductor natural. La propiedad limita el igual acceso de todos a todos los bienes (la comunidad de bienes aceptada como originaria). Asimismo, instituciones como la esclavitud, la servidumbre o el trabajo asalariado regulado por contrato limitan lo que habría de presuponerse como libertad natural. Tanto los legisladores como los canonistas de la Edad Media construyen consecuentemente el ámbito del derecho en la sociedad como un desviarse del derecho natural, aunque al mismo tiempo —y de nuevo nos encontramos con una paradoja oculta y resuelta— emplean conceptos como los de *communitas*, *universitas*, *civitas*, como etiquetas para hablar de los cuerpos naturales[19].

Este tratamiento del problema no cambia de modo fundamental cuando se trabaja en el siglo XVII con la doctrina del contrato social (*pactum unionis*). Lo único que hace es poner aún más de relieve la paradoja fundamental. El punto de partida estriba ahora en la aceptación de una libertad individualmente disponible. Pero esto significa asimismo (lo cual no se discute hasta bien entrado el siglo XVIII) que pertenezca a la libertad el que pueda renunciarse a ella por buenas razones. Más tarde se integrará con mayor precisión la paradoja dentro del concepto

17. Véase D1.1.1.3: «Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit». Es de notar que, por lo demás, la naturaleza se enseña a sí misma. El derecho natural no ha de ser, por tanto, enseñado ni estudiado. El estudio se refiere a los textos, ¡no a la naturaleza!

18. A este respecto, con muchas referencias, cf. R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Múnich, 1967.

19. En este respecto encaja otro texto, igualmente citado numerosas veces, de Gayo, D.4.5.8.; ahí se dice que un cambio en el régimen jurídico (aquí *capitis deminutio*) no suprime el derecho natural, «quia civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest». Como siempre: las decisiones legales encajan unas con otras, pero no las frases hechas añadidas y las fórmulas de fundamentación que la Edad Media extraía luego de los textos.

de libertad y se resolverá dentro *de este* mediante una distinción hecha a ese preciso efecto. Se trata de la distinción entre *libertas* y *licentia*[20].

En esta concepción, la semántica histórica del derecho natural ha podido acompañar al orden feudal y su disolución, al nuevo Estado territorial y al paso a la comprensión absolutista del Estado. Asimismo, el absolutismo ilustrado, e incluso el paso al Estado constitucional de cuño liberal, se sirve todavía de la noción de derecho natural[21]. Al contrario de todo lo que se había supuesto y postulado desde 1945, la semántica del derecho natural seduce por su adaptabilidad política. En este contexto, la idea de los derechos humanos y de su inalienabilidad es puesta en circulación solo en el siglo XVIII, y ello en Estados en los que se da aún la esclavitud, la persecución de los opositores religiosos y las expropiaciones masivas de los «realistas», al mismo tiempo que, como signo de modernidad, se producen grandes ganancias por especulación. Hablamos de los Estados de América del Norte. Todo esto habla a favor de que de esta idea solo ha quedado una palabra vacía, ya solo empleada como muletilla retórica, que requiere una positivización conforme a la Constitución[22]. En cualquier caso, nada hay en el sentido del derecho natural históricamente constatable que pudiera responder a nuestra pregunta por la validez de las normas irrenunciables en la sociedad de nuestro tiempo.

IV

¿Cómo se había podido aceptar que había *alguna* norma que *en sí misma*, desde su propia naturaleza, contuviera la garantía de una validez inquebrantable e irrenunciable? En el mundo antiguo esto quedaba garantizado mediante los mitos del origen, que a su vez eran soluciones de la paradoja del comienzo sin un «antes». A partir de los comienzos de la Modernidad, es la metáfora de las «fuentes del derecho» (apenas empleada entre los antiguos) la que asume esta función[23]. Detrás

20. Por lo demás, esta distinción puede servir tanto a intereses conservadores como revolucionarios, puesto que hace utilizable el concepto de libertad mediante la «desparadojización». Se trata solo de una desactivación de la arbitrariedad en el concepto de libertad. Cf. C. Wolff, *Ius naturae methodo scientifica pertractatum Pars I*, §§ 150 ss., citado según la edición de Fráncfort-Leipzig de 1740; reimpr. Hildesheim, 1972, pp. 90 s. Cf. también R. Price, *Observations on the Nature of Civil Liberty, The Principles of Government and the Justice and Policy of the War with America*, Londres, ²1776, pp. 12 ss.

21. Para la Época Moderna y para el paso al siglo XIX, cf. D. Klippel, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn, 1976.

22. O como dice Klippel (*op. cit.*), solo es implementada cuando una Constitución no es alcanzable políticamente.

23. A falta de investigaciones fundamentales en historia conceptual, cf. R. Sève, «Brèves réflexions sur le Droit et ses métaphores»: *Archives de philosophie du droit* 27

de la representación de un origen sin proceso se oculta, sin embargo, la paradoja de una decisión que construye una alternativa en la que la decisión misma ya no se hace presente[24]. ¿En virtud de qué es plausible aceptar esto? Claramente no lo es porque preguntemos por el origen del origen o el fundamento del fundamento. La metáfora tiene el sentido de detener la reflexión, tiene la función de hacer invisible a quien decide la decisión. Y si esta es plausible, lo es por otras razones.

En tanto sociólogos, hemos de suponer que el desarrollo de paradojas de este u otro tipo, esto es, la sustitución de distinciones de identidades firmes, deben su plausibilidad a su adecuación a las estructuras sociales. Esto exige análisis de sociología del conocimiento. Para ello no utilizamos ya la dicción de Marx y Mannheim, que se remitía a la situación de clase o a la posición, esto es (consciente o inconscientemente), a intereses específicos de los actores. La sustituimos por la suposición de una relación de la semántica de una sociedad con las formas de diferenciación sistémica dominantes en cada momento[25].

No resulta difícil señalar que la semántica del derecho natural (si se acepta la presentación que hemos hecho de ella) está relacionada con los imperativos inmanentes de una sociedad estamental y, por tanto, con una diferenciación estratificada, relación que le confiere su poder de convicción. El que una sociedad con mayores exigencias de orden haya de fundarse en una desviación del derecho natural es justo lo que constituye las exigencias de diferenciación dinámica de un estrato noble. La genealogía familiar ha de quedar asegurada mediante la descendencia, esto es, mediante el matrimonio, con independencia de las patologías en las que aún pueda caer el impulso natural de reproducción. La nobleza ha de poder designar y defender sus posesiones, sean cuales sean las demás necesidades[26]. Los sistemas sociales estratificados exigen la desigualdad del reparto de rangos y recursos y ven en ello una condi-

(1982), 259-262. También hay abundante material en J. B. Vallet de Goytisolo, *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, Madrid, 1982.

24. Cf. a este respecto G. L. S. Schackle, «Imagination, Formalism and Choice», en M. J. Rizzo, *Time, Uncertainty and Disequilibrium: Exploration of Austrian Themes*, Lexington (Mass.), 1978, pp. 19-31.

25. Como introducción, cf. N. Luhmann, «Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. I, Fráncfort d.M., 1980, pp. 9-71.

26. Esto no tiene por qué ser garantizado mediante el derecho a la propiedad individual en el sentido jurídico, y normalmente no lo es. Asimismo, tampoco presupone una clara distinción entre derecho penal y derecho civil para la ordenación de las facultades para defenderse. Únicamente es la economía monetaria la que requiere unos derechos dictados por decreto, esto es, una abolición del orden feudal, ante todo para garantizar los créditos. Cf. a este respecto y sobre las consecuencias de la primera inflación inglesa hacia 1200 R. C. Palmer, «The Origins of Poverty in England»: *Law and History Review* 3 (1985), 1-50; íd., «The Economic and Cultural Impact of the Origins of Property 1180-1200»: *ibid.*, 375-396.

ción imprescindible (¡irrenunciable!) del orden social. Y forma parte de esto que hayan de procurarse rendimientos del trabajo, y por tanto que haya que restringir libertades, por lo que no es sino hasta muy tarde cuando es posible apoyarse en el atractivo suficiente de aceptar dinero y gastarlo de nuevo, esto es, en el trabajo asalariado.

Puede llamar la atención que este orden quede afirmado como *desviación* del derecho natural. Sin embargo, esto resulta suficiente para mostrar la relación con la naturaleza como si de un cosmos de esencias se tratara o como si hubiera sido creada por Dios, así como para dar las razones específicas de las desviaciones que se dan en cada momento. Esta «desparadojización» de la paradoja es plausible en el orden existente, para el cual no hay alternativas a la vista.

Lo mismo vale para el concepto aristotélico de naturaleza. Puede ser inmediatamente trasladado a la presentación que la nobleza hace de sí misma. La nobleza exige nacimiento y capacidad (*areté*, *virtus*), esto es, una naturaleza que no es ya por sí misma lo que es sino que exige atención y cuidado. Hay una inmensa bibliografía, de nuevo floreciente durante las crisis de la nobleza de los siglos XVI y XVII, que discute la ponderación de estos criterios[27]. Las doctrinas pedagógicas destacan que la juventud está especialmente amenazada por la pasión y la seducción. Pero esto se refiere a los niños de alta cuna, con *condition*, con *qualité*. Para los juristas queda claro en todo caso que un campesino no puede volverse noble por mucha virtud que practique[28]. Se requería para ello una nobilización, esto es, el registro de la antigua nobleza. La ambivalencia del concepto de naturaleza se verifica, podríamos decir, en una discusión que no carece de claridad y no deja de ofrecer criterios para superar los problemas, siempre que la sociedad esté diferenciada en la forma de la estratificación.

Hoy la sociedad está construida de otro modo y esto tiene consecuencias de amplio alcance, que alcanzan a todos los detalles de la semántica social. La forma primaria de la diferenciación social ha variado desde la estratificación hacia la diferenciación funcional. Esto afecta ante todo a la posición social de los individuos. Y así, la acentuación de la individualidad de los individuos fue, hasta muy entrado el siglo XIX, el

27. De la abundante bibliografía secundaria, cf. C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia: Secoli XIV-XVIII*, Roma/Bari, 1988; A. Jouanna, *L'idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe*, 2 n., Montpellier, ²1981; E. Schalk, *From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and the Seventeenth Centuries*, Princeton, 1986.

28. «Rusticus, licet probus, dives & valens, tamen non dicitur nobilis», leemos en Bartolus, *De Dignitatibus*, fol. 45 v y *ad* 52, citado según la edición *Omnia, quae extant, Opera*, Venecia, 1602, t. VIII. En la práctica las relaciones no eran en modo alguno tan unívocas, especialmente en lo referido a la exención de impuestos.

mecanismo semántico con el que el viejo orden de las divisiones sociales era eludido. La posición social de los individuos no resulta ya de su procedencia, sino de sus carreras, que pueden, claro está, ser favorecidas o perjudicadas por la procedencia. Pero la procedencia (y en su caso la raza o el sexo) opera sobre un complejo mecanismo de integración, que tiene una estructura primariamente temporal, de tal manera que las posiciones alcanzadas son presupuesto para alcanzar otras y cada paso depende de una acción conjunta y contingente (por ejemplo, sensible a la coyuntura) de autoselección y heteroselección.

Esto se corresponde con una orientación temporal en la que el pasado y el futuro no están ya ligados mediante formas esenciales con necesidades/imposibilidades atribuidas, sino que han de ser acoplados mediante decisiones. Esto incluye el que se atribuya también lo que ya no es modificable a decisiones y que se planeen decisiones con la vista puesta en series de decisiones que dependen de las primeras, pero que todavía no pueden fijarse. En consecuencia, el tiempo no es ya experimentado según la diferencia *aeternitas/tempus*, por lo que no puede haber normas invariables en el tiempo. Más bien, la diferencia temporal dominante es la que se da entre el pasado y el futuro, donde solo cuenta como presente el límite que divide estos dos lados de la forma temporal, pero que no puede ser localizada en esta. Consecuentemente, debe también cambiarse la orientación social respecto de la inseguridad y el riesgo, respecto del «en el momento siguiente de otra manera»[29], y se trata de desarrollar formas sociales del entendimiento mutuo que soporten esta inestabilidad y maduren en ella. Esto vale también para proyecciones normativas con las que se intenta comprometer la expectativa futura con el esquema de conforme/desviado y distribuir según esto posiciones de favorable/desfavorable. Con la salvedad de que la decisión eventualmente sea cambiada.

La razón de una medida semejante de individualización y de temporalización reside en la diferenciación sistémica funcional. Esta no permite asignar individuos concretos a un determinado sistema funcional y solo a este, de tal manera que uno solo «exista» legalmente, otro solo educativamente, un tercero económicamente y otro más solo políticamente. Más bien, la inclusión en la sociedad ha de permanecer abierta y todos los individuos han de poder acceder a todos los sistemas funcionales. Precisamente por eso, la libertad y la igualdad son normativizadas de modo abstracto, de tal manera que la medida de la limitación de la libertad y de la desigualdad es el resultado de las regulaciones de la inclusión de los sistemas funcionales. La razón para elegir esta forma normativa reside en que el futuro es imprevisible y que ha de contarse con consecuencias desconocidas de la acción. No puede haber entonces una or-

29. Cf. a este respecto N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1991.

denación de rangos de los sistemas parciales en su relación mutua —una ordenación de la sociedad—, y por tanto no puede haber representación de la sociedad dentro de la sociedad. Lo que hay son las acciones mutuas de unos sistemas sobre otros, que son mucho más intensas que en el orden antiguo y que cambian de una situación a otra de una forma socialmente incontrolable. Y esto no ocurre solo en la sucesión de los acontecimientos, sino también simultáneamente, de tal manera que el entorno interno a la sociedad resulta incontrolable para los sistemas.

Si este análisis resulta acertado, aunque sea en términos generales, entonces ha de tener consecuencias para el tema de la irrenunciabilidad de una o varias normas fundamentales. Sería ciertamente prematuro inferir a partir de aquí un «decisionismo», un relativismo o una discrecionalidad fundamental del «todo vale». Esto son solo devaluaciones que se imponen cuando uno no puede renunciar a las seguridades de orientación del antiguo mundo. Habrá que esperar, por el contrario, que también semejante estructura recursiva de operaciones contingentes, ordenada no de forma jerárquica sino heterárquica, proyecte «valores propios» e *inviolate levels*, que sean conformes a su tipo de ordenación[30]. La pregunta es: ¿de qué formas?

V

Si prestamos atención a lo que la sociedad moderna se recomienda a sí misma, encontraremos este eslogan: valores. El concepto de valor tiene una historia larga y con muchos caminos, que sin embargo no aporta nada a la pregunta que nos planteamos. Esto vale tanto para el concepto noble de *valor* como para la distinción, referida a la economía, entre valor y precio. Ya en el siglo XVIII encontramos un concepto de valor empleado más ocasionalmente y menos específico. Sin embargo, una posición semántica de primer orden no la alcanza este concepto sino a lo largo del siglo XIX. Y este es el primer punto de referencia para la suposición de una semántica específicamente moderna.

Esta revalorización la debe este concepto ciertamente a la filosofía: en parte a la distinción filosófica entre ser y valer, en parte al neokantismo y en parte a la fenomenología; en todos los casos, a un hambre insaciable de aprioris. En filosofía este concepto ha dejado entre tanto de estar de moda. Sin embargo, para la formulación de programas de

30. Para los «valores propios» en relación con este concepto lógico-matemático, cf. H. v. Foerster, «Objects: Tokens for (Eigen-)Behaviors», en *Observing Systems*, Seaside (Cal.), 1981, pp. 273-285. Cf. también otras contribuciones de este volumen. Para los *inviolate levels* como formas del despliegue de las paradojas de la aurorreferencia, cf. D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks, 1979, espec. pp. 686 ss.

partido y para la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal parece que se trata de un concepto imprescindible. Sustituye aquí, en lo que respecta a las formulaciones, la orientación de acuerdo a un análisis real de la situación social, con la que la política está confrontada, así como la orientación según formas clásicas de la dogmática jurídica (por ejemplo: los derechos subjetivos). Marca justo lo que estamos buscando: una alta relevancia con contenido normativo. En consecuencia, se querría saber con mayor precisión a qué se refiere este concepto (aparte de a sí mismo). Y para la sociología esto debería significar: a qué tipo de realidad.

Llama la atención en la utilización de juicios de valor en el comportamiento comunicativo corriente, que dichos juicios no son afirmados en forma de tesis, sino que se dan concomitantemente *per implicationem*. Los valores «valen» en el modo comunicativo del dar por sabido. Se parte de que hay consenso en relación a las apreciaciones de valor, de que los sobrentendidos pueden ser aprovechados. Se supone, cuando se dice que fumar perjudica la salud, que todos los participantes aprecian el valor positivo de la salud y no el valor negativo de la enfermedad. O bien: la vida y no la muerte, la paz y no la guerra, la libertad y no la falta de libertad, la democracia y no la tiranía, etc. La pregunta «¿por qué?» no se plantea, puesto que las tematizaciones explícitas en la comunicación siempre son comprendidas de tal manera que la aceptación o el rechazo del sentido pretendido están sometidos a consideración. Ya solo insinuar esto supondría no captar el sentido de la validez misma del valor y no sería entendido en la comunicación, o lo sería en todo caso como una provocación. Los valores valen por tanto sin fundamento, como lo indica la observación de la comunicación tal y como transcurre realmente. Pero entonces tampoco se puede exigir su fundamentación. Los valores sirven, pues, en la praxis para detener la reflexión. Cuando esto no funciona, se diferencian dinámicamente sistemas más pequeños en los que ello sí funciona. Desde la perspectiva de la comunicación normal, inspirada en la televisión, estas desviaciones se presentan como radicales, fundamentalistas y esotéricas. Son tratadas con semánticas de distanciamiento, aunque por génesis y validez presenten el mismo modo que el del ámbito de los valores universalmente aceptados. Así pues, incluso diferenciaciones y distanciamientos, controversias y disputas no ponen en cuestión la semántica de los valores *como forma*. También esto puede servir como indicador de un *inviolate level*, de un anclaje para la fijación de normas que sustituya a la naturaleza y a la razón.

Hay tantos valores como estrellas en el cielo, por lo que necesitamos valores fundamentales para expresar énfasis. Aquí se emplean conceptos tradicionales como libertad, igualdad, justicia, paz, seguridad, dignidad,

bienestar, solidaridad, para marcar el rango especial[31]. Con ello se exacerba aún más el orden de las referencias valorativas. Pero incluso cuando se trata de valores fácilmente citables, esto no altera en nada el modo de validez basado en lo implícito. No puede plantearse tampoco, ni precisamente en este caso, en el transcurso de la comunicación, la pregunta acerca de si estos valores son aceptados o rechazados.

En esta forma es fácil tener valores. En el caso de que ciertos valores se tornen cuestionables, se configuran nuevos *inviolate levels*. Pero la cuestión presenta otro inconveniente, a saber, que de los valores no se sigue nada acerca de la decisión en los conflictos de valores. No hay, como se dice a menudo, ningún orden jerárquico (transitivo) y firme de manera que ciertos valores tengan siempre preeminencia sobre otros, que la libertad sea en todos los casos más importante que la seguridad, la paz siempre más importante que la libertad, la justicia siempre más importante que la paz, etc. La cuestión de la preeminencia está decidida de antemano solo en referencia al contravalor adecuado de cada caso (la paz es mejor que la guerra), pero no en referencia a exigencias contradictorias de diversas distinciones valor/desvalor. Valores diversos no se excluyen mutuamente, están siempre abiertos a la introducción de nuevos valores. Permanecen todos disponibles como puntos de vista para orientarse en el sistema. Es en esto en lo que los teóricos de los valores fundan su esperanza de estabilidad. Las colisiones entre valores quedan limitadas a casos particulares. Pero justo en esos casos es cuando los valores pueden mostrar su relevancia práctica. Pierden su valor directivo justo cuando este es necesario. Y lo mismo al revés: puesto que las decisiones se dan siempre solo en caso de que los valores hagan exigencias que entran mutuamente en conflicto (puesto que, de lo contrario, la decisión ya estaría tomada[32]), las decisiones mismas se quedan sin regulación.

Con fines comparativos puede ser útil ver cómo se resuelve el problema de la colisión en el nivel de los programas condicionales típicos del derecho. O bien esta resolución tiene lugar mediante reglas de derogación: el nuevo derecho deroga el antiguo derecho o al revés (cuando se trata del derecho constitucional). O bien se trae la colisión al esquema de

31. Al hablar de conceptos tradicionales, ha de tenerse en cuenta que todos estos conceptos han alterado su sentido y, en parte, su uso lingüístico con el paso de la sociedad estratificada a otra funcionalmente diferenciada. Ya Pufendorf, en lo que toca a la dignidad, pasa de la *dignitas* a la *dignatio*. El concepto de *securitas* se desprende, en el siglo XVII, de las antiguas connotaciones religiosas de una arrogante seguridad en sí mismo. La libertad es singularizada en el siglo XVIII. La solidaridad no se da hasta el siglo XIX, puesto que aquí se señala a la vez una referencia a las consecuencias de la diferenciación funcional (que en primer lugar consistió en la industrialización).

32. «*Nosotros* solo podemos decidir *esas* cuestiones que son por principio indecidibles», puede añadirse con H. v. Foerster, «Ethics and Second-order Cybernetics»: *Cybernetics & Human Knowing* 1 (1992), 9-19.

regla y excepción. Se confirma la regla, como se dice, cuando se concede que haya excepciones. De este modo, el derecho produce crecimiento, diferenciabilidad, adaptabilidad a los casos particulares en formas que, como tales, pueden ser transmitidas. Todo esto, sin embargo, no se deja trasponer al nivel de los valores. Ni un valor elimina a otro en caso de colisión, ni resulta de la misma una ganancia de complejidad en forma de regulaciones regla/excepción estables (y dispuestas al crecimiento). En las colisiones de valores solo puede decidirse *ad hoc*, porque se precisan ciertos puntos de referencia, obtenidos a partir de la situación, para fundamentar la ponderación de valores. Esto vale sobre todo cuando hay más de dos valores en juego: cuantos más valores haya, mayor será el caos en el nivel de la decisión.

Con ello tenemos una vez más la paradoja ocasional. Esto puede también trasladarse a una concepción teórico-modal. Los valores son *necesarios* para dar a las decisiones un apoyo en lo indudable. Las decisiones aportan sin embargo esta *necesidad* en la forma de la *contingencia*. La necesidad de observar unos valores, cuando se toma una decisión, se torna a su vez una valoración contingente, la cual, según la constelación de valores, la situación en que se toma la decisión y las influencias en el desarrollo de la misma, puede resultar distinta. La jurisprudencia y la dogmática jurídica hablan de la «ponderación de valores»[33], pero esta es una fórmula que tiene su unidad exclusivamente en que no delata cuáles son los resultados a los que conduce, esto es, que no dice (algo típico para el desarrollo de las paradojas) que no dice lo que no dice. Evidentemente, no se trata de un «fallo» que hubiera de reprocharse, sino de una semántica transitoria que hace posible la formación de decisiones con valor de precedente, que en lo sucesivo podrán ser observadas mediante la técnica acreditada del análisis jurídico de las razones de la decisión o podrán seguir siendo desarrolladas en un proceso de *distinguishing and overruling*.

En la medida en que se trata de valores y decisiones, la sociedad opera bajo la condición de una *incertidumbre autogenerada*[34]. Esta es la que constituye el «marco»[35] que establece que no está establecido lo que ha de resultar como decisión. Las consecuencias para la interacción social, para la permanente actualización de acuerdos modificados y para una correspondiente cultura de la autopresentación son algo a lo que habremos de acostumbrarnos.

33. Cf. H.-M. Pawlowski, *Methodenlehre für Juristen: Theorie der Norm und des Gesetzes*, Heidelberg, ²1991, pp. 378 ss. y *passim*.

34. Así, por ejemplo, en un contexto algo diferente, K.-H. Ladeur, *Postmoderne Rechtstheorie: Selbstreferenz — Selbstorganisation — Prozeduralisierung*, Berlin, 1992.

35. *Frame* en el sentido de E. Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Cambridge (Mass.), 1974.

Puede dudarse de que alguna vez surja de ahí algo así como una conceptualización jurídica al estilo clásico. Puede que la evolución vaya más bien en dirección a una vinculación con los precedentes, típica de la *common law*, con una necesidad correspondientemente compleja de conocimientos relativos a la decisión y un estilo de argumentación diferente y menos conceptual. En el derecho continental es esto ya una praxis hace tiempo extendida en lo referente a las razones para la admisión de recursos judiciales. En ningún caso puede inferirse de la fundación paradójica del derecho la arbitrariedad de las decisiones ni tampoco la existencia de influencias externas en la práctica del derecho. Más bien, hay que contar con desarrollos propios del sistema jurídico difícilmente sincronizables. Pero esta sería una señal típicamente característica de un sistema social funcionalmente diferenciado, a saber: que los cambios en los sistemas funcionales van simultáneamente más rápido y más lentamente y que las sincronizaciones se van haciendo cada vez más difíciles.

El problema de la irrenunciabilidad de normas o conjuntos de normas especificables se ha resuelto de esre modo en mayor medida de lo que se reconoce oficialmente. La solución sustitutiva que ya se practica ve como fórmula de unidad solo una paradoja susceptible de ser desarrollada. En retrospectiva, puede construirse la historia del problema como si hubiera sido siempre así. Pero esto es una historia escrita para nuestro tiempo. En la sociedad actual esto podría llevarnos a ver que el problema no reside en la diferencia entre la fidelidad a los principios y la arbitrariedad. Los principios deberían generalizarse de tal manera que ya no dicen nada. Por otro lado, la arbitrariedad no se da en la realidad social vista desde una perspectiva puramente fáctica. La pregunta, en consecuencia, solo puede ser la de si también en el futuro se podrá mantener la autonomía, autodeterminación y clausura operativa alcanzadas del sistema del derecho[36]. Por tanto, no se cuestiona el que este sistema estructure su propia autonomía, que desarrolle la paradoja de la unidad de las propias distinciones (las de lo justo y lo injusto), así como que pueda apañárselas con la necesidad de la contingencia. La irrenunciabilidad de la norma es la *autopoiesis* del sistema.

VI

Pero hasta en ese caso sigue quedando pendiente el problema de las *tragic choices*, el problema del derecho a la ilegalidad. Desde Kant hasta Haber-

36. Acerca de esta conceptuación, cf. N. Luhmann, «Operational Closure and Structural Coupling: The Differentiation of the Legal System»: *Cardozo Law Review* 13 (1992), 1419-1441, así como la discusión conclusiva. Con mayor detalle, cf. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, *loc. cit.*

mas puede observarse una búsqueda de soluciones que casi coincide con el concepto de autonomía. Para Kant la «paz perpetua» solo podrá ser garantizada por los Estados que proporcionen protección legal al individuo[37]. Habermas añade a este desiderátum el punto de vista de la participación democrática de los concernidos por los procedimientos del Estado de derecho[38]. Ambas propuestas son modernas en la medida en que evitan un recurso previo dogmático (metafísico, religioso, indiscutible) a decisiones correctas, una referencia previa que de antemano «separaría churras de merinas». Sin embargo, ambas propuestas están determinadas por el alejamiento del mundo y del derecho. Ni Kant ni Habermas se plantean el problema del derecho en relación a la ilegalidad. Para ambos, la solución del problema reside en unos dispositivos que hagan posible acomodarse a la penetración de la razón. La razón, por su parte, es tratada como un tribunal o como una fuente de penetración intelectual que bajo la condición de la comunicación no sometida a constricciones hace posible justo lo que presupone, a saber: el entendimiento libre de coacción. Sin embargo, si hay negación en absoluto, no solo hay autorreferencia positiva sino también negativa y el mundo de nuestros días dirige su mirada más bien al problema de la decisión ilegal sobre lo justo y lo injusto, por ejemplo en el caso mencionado al principio de la tortura o en los casos de intervención internacional o en los de enjuiciamiento posterior de «delitos» que, cuando fueron cometidos, estaban cubiertos por el derecho positivo (pero no supuestamente por el derecho «superpositivo»).

A todo esto se añade que, a pesar de que haya una sociedad mundial que se comunica a lo largo y lo ancho del mundo con una considerable interdependencia en todos los ámbitos funcionales, el Estado de derecho y la democracia solo pueden darse por implantados en pocas regiones[39]: implantados en el sentido de que las infracciones pueden ser tratadas como casos singulares que pueden ser elaboradas con los procedimientos del sistema contra el que atentan. En todo el mundo, esto es la excepción más que la regla, aunque no se vea por ninguna parte una concepción alternativa. Un diagnóstico de conjunto debería consecuentemente afirmar que la sociedad mundial ha experimentado un cambio hacia una diferenciación sistémica funcional, pero que, sin embargo, hay numerosos ámbitos funcionales (incluyendo la economía, la política y el derecho) en los que no puede implantar una forma de di-

37. Acerca del tratado de Kant *La paz perpetua*, cf. F. R. Tesón, «The Kantian Theory of International Law»: *Columbia Law Review* 92 (1991), 53-102.

38. Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, [6]2010.

39. Cf. a este respecto M. Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlín, 1992.

ferenciación que evolutivamente resulta tan inverosímil. Y sin embargo, ¡tampoco puede realizar ninguna otra!

La masiva presencia de *tragic choices* parece corresponderse con esta situación: un desarrollo económico que solo tiene lugar a partir de la exclusión de gran parte de la población; una democratización que solo tiene lugar en condiciones de un despotismo presidencialista o similares; garantías legales solo bajo la condición del derecho a la ilegalidad. Si limitamos la investigación al sistema jurídico (con lo que excluimos, entre otros, los problemas mucho más complicados de una «ética» universal), nos encontramos con ejemplos exitosamente juridificados de nuestro problema de la paradoja del código sistémico justo/injusto: un ejemplo célebre y otro menos célebre pero de gran actualidad.

El caso clásico es el de la derogación, la ruptura ilegal del derecho por parte de quien posee la más alta potestad política[40]. En la Edad Media este derecho a la ilegalidad era visto como un componente de la *iurisdictio* omniabarcante y se lo aproximaba por ejemplo a las regulaciones de excepciones, por ejemplo a la otorgación de privilegios. La Modernidad temprana veía en esto el problema de la «razón de Estado». Es así, por ejemplo, como se justificaban los asesinatos de Estado en Venecia (¡los intereses públicos de la comunidad frente a los derechos privados!)[41]. Se exigía en todo caso que esto tuviera lugar como a su propio pesar y solo en caso de necesidad. A partir de aquí, de forma paralela al desarrollo de un derecho a la expropiación a cambio de una indemnización sobre la base del *dominium eminens*, se implementó posteriormente la noción de un *ius eminens* para casos de necesidad. En el siglo XVIII, esto entra dentro del repertorio de las facultades legales que le corresponden normalmente al soberano[42], y en definitiva dentro de las materias que han de ser reguladas en una Constitución.

Otro desarrollo del derecho, menos conocido, parte del supuesto de que el uso de los derechos no puede ser ilegal. *Qui suo iure utitur neminem laedit* [quien ejerce su propio derecho no daña a nadie]. Pero entonces habría que prohibir todo aquello que puede dañar a otros. La rigurosa alternativa «o lo que es justo o lo que es injusto», que tiene y

40. Para la bibliografía más antigua, cf. A. Bonucci, *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica*, Perugia, 1906; cf. también R. de Mattei, «Il problema della deroga e la 'Ragion di Stato'», en E. Castelli (ed.), *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Roma, 1953, pp. 49-60; Id., *Dal Premachiavellismo al Antimachiavellismo europeo del Cinquecento*, Florencia, 1969.

41. Cf., por ejemplo, G. M. Memmo, *Dialogo*..., Venecia, 1563, p. 12: «Et meglio è, che un Cittadino privato patisca a torto, che permettendogli si tanta licenza, & autorità, egli si faccia lecito d'opprimere la publica libertà, per la conservazione della quale è lecito a una Republica fare ogni opera, quantunque ingiusta, derivando da quella una tanta utilità, quanta e la libertà publica».

42. Cf., por ejemplo, C. Weitzel, *Von der Macht weltlicher Regenten wider die göttliche [sic] Rechte Gesetze zu geben*, Fráncfort/Leipzig, 1749.

sigue teniendo sentido como código del sistema, repercutiría en el nivel de los programas. Para evitar esto, se inventaron figuras jurídicas que prevén que también un uso no reprochable del derecho (legítimo, libre de culpa) puede hacerse responsable de los daños que puedan presentarse (responsabilidad objetiva, *strict liability*)[43]. Esto presupone, como institución concomitante, la posibilidad de aseguramiento y las posibilidades de asumir costes por medio de los precios, así como el trato jurídico igual de los competidores en el mercado.

No hay sino que forzar un poco la capacidad de imaginación para ver que nuestro caso de la tortura tiene una estructura similar. Podría pensarse por tanto en una solución jurídica similar, sin prestar atención a todas las consideraciones legalistas basadas en el artículo 1 de la Ley Fundamental alemana; por ejemplo, la autorización de la tortura por tribunales bajo vigilancia internacional; la supervisión a distancia de la escena en Ginebra o Luxemburgo; una dirección a distancia de tipo comunicativo; la desviación de la distinción justo/injusto para convertirla en la opción entre ser víctima, héroe o traidor. En suma, no se trata de una solución que resulte muy satisfactoria. Pero tampoco resulta satisfactorio que no se haga nada y se sacrifiquen inocentes al fanatismo de los terroristas.

VII

Puede observarse mundialmente en nuestro tiempo una creciente atención a los problemas relativos a los derechos humanos. Es cierto que la fundamentación europea antigua o nueva que apela a la naturaleza o la razón apenas tiene ya poder de convicción. Tampoco los derechos del tipo «libertad» e «igualdad» resultan muy adecuados para funcionar como derechos humanos. Están en sí mismos construidos paradójicamente. Esto significa que incorporan su contrario y han de ser siempre modificables mediante ley o contrato. La disposición para esto no se presta a ser centralizada. Lo que puede observarse, sin embargo, es un

43. La monografía alemana de referencia es la de J. Esser, *Grundlagen und Entwicklung der Gefährdungshaftung: Beiträge zur Reform des Haftpflichtrechts und zu seiner Wiedereinordnung in die Gedanken des allgemeinen Privatrechts*, Múnich, 1941. Para la problemática del código justo/injusto cf. también R. Merkel, *Die Kollision rechtmäßiger Interessen und die Schadenersatzpflicht bei rechtmäßigem Handeln*, Estrasburgo, 1895. El modo de argumentar de la *common law*, que parte del concepto de los objetos peligrosos para llegar a resultados similares, lo encontramos bien caracterizado en E. H. Levi, «An Introduction to Legal Reasoning»: *University of Chicago Law Review* 15 (1948), 501-573. La discusión reciente en los Estados Unidos se azuza sobre todo ante la enorme cuantía de los daños y ante los límites de lo asegurable, que hacen que personas completamente inocentes sufran los efectos económicos de esta situación. Basta con referirse a G. L. Priest, «The New Legal Structure of Risk Control»: *Daedalus* 119/4 (1990), 207-227.

modo muy originario de génesis de las normas a partir de acontecimientos escandalosos ampliamente difundidos por los medios de comunicación de masas. La cuestión de si hay textos que prohíban esto, de quién los ha decidido, de quién los ha ratificado y quién no, no juega aquí papel alguno. No se nos encomienda la comparación del texto legal y el comportamiento para ver allí si hay algo que contravenga o no el derecho. En un nivel mucho más inmediato, el escándalo mismo puede dar lugar a una norma (que antes no se había formulado en absoluto). Nos referimos a casos como los de las deportaciones o traslados en masa forzosos; la desaparición de personas sin dejar rastro con obstaculización estatal de su elucidación; las detenciones y torturas ilegales o asesinatos políticos de cualquier tipo. Quien reaccione con indignación ante estos casos y exprese expectativas contrafácticas no debe contar con el disenso, casi como si el sentido normativo estuviera cubierto por poderes sagrados. La génesis de las normas sigue el modelo de Durkheim, esto es, se sirve de la *colère publique*[44]. Puede haber una conformación jurídica o una regulación de derecho internacional que se refieran a esto, pero ello no adopta por sí mismo el papel de fuente de derecho.

La tendencia dominante, sobre todo desde el final de la Segunda Guerra Mundial y de la descolonización, es la de ampliar los derechos humanos, tanto en el sentido de exigir un cumplimiento de los mismos a nivel mundial como en el de ampliar el contenido de estos derechos. Correlativamente al desarrollo del Estado de bienestar, tenemos que en el ámbito de los derechos humanos su concepto defensivo se ha completado con un concepto proveedor, si es que no lo ha sustituido. Se plantean unas supuestas necesidades e intereses fundamentales «del» hombre y se exige que se los provea[45]. Esto se corresponde justo con el concepto de valor tratado más arriba y proporciona, para todos aquellos que se ocupan de este asunto de modo profesional u ocioso, un buen punto de partida para la comunicación. La pregunta de cómo se deciden los conflictos de valor puede ser aplazada en un primer momento. Políticamente, esta idea es la base para las exigencias de los países pobres a los países ricos. Sin embargo, al mismo tiempo, con esta ampliación tienen lugar también, en una medida alarmante, violaciones de exigencias míni-

44. Cf. É. Durkheim, *De la division du travail social*, reimpr. de la 2.ª ed., París, 1973, espec. cap. II, pp. 35 ss.

45. Cf. W. Brugger, «Menschenrechte im modernen Staat»: *Archiv des öffentlichen Rechts* 114 (1989), 537-588; Íd., «Stufen der Begründung von Menschenrechten»: *Der Staat* 31 (1992), 19-38, con referencias al peligro de la «devaluación» (p. 31) y de la «ideologización» (p. 30), que apenas pueden ser evitadas, sin embargo, al tratar con este concepto. También se muestra escéptico respecto de las posibilidades de unificación *jurídica* de las fundamentaciones *antropológicas* E. H. Riedel, *Theorie der Menschenrechtsstandards*, Berlín, 1986, pp. 205 ss. y 306 ss.

mas relativas a la dignidad humana. La inflación de la idea y de la terminología puede producir la impresión, ampliamente extendida, de que los derechos humanos siguen siendo, así y todo, menospreciados (se habla también de «ideales») y de que en esta cuestión nadie está en condiciones de tirar la primera piedra. Por ello, resulta recomendable limitar la discusión acerca de los derechos humanos a los problemas de la violación de la dignidad humana[46]. Cuando esto deje de ocurrir, podremos mirar más allá con la precaución habitual entre los juristas.

De manera análoga, deberían distinguirse también las motivaciones: la «experiencia ejemplar de la injusticia»[47] es una cosa, la indignación y la rabia (inútil) son otra. En todo caso, está descartado que se pueda tratar de algún tipo de trabajo social a escala mundial cuando se busca una norma subyacente a todos los conflictos de intereses. Va de suyo que esto no supone objeción alguna contra el trabajo social o contra la ayuda al desarrollo. Pero en el caso de la oportunidad política y de las limitadas posibilidades económicas tratamos con problemas de otro calibre. Solo puede hablarse de vulneraciones de los derechos humanos a nivel mundial cuando se trata de sucesos absolutamente inaceptables, respecto de los que no cabe ya ponderación alguna y donde en todo caso solo cabe esperar comprensión para los *tragic choices*. En cualquier caso, se trata de injusticia.

Se podría sustituir en esa situación la semántica de los *derechos* humanos por la de las obligaciones humanas. Esto significaría que los gobiernos estatales se comprometieran a procurar, al menos en este sentido, el orden en su territorio. Y se correspondería con una creciente tendencia a estructurar más fuertemente el sistema político de la sociedad mundial y a comprender las organizaciones estatales no solo como expresión de la voluntad del «pueblo» sino también, y quizá en primer lugar, como instancias internacionales de referencia en lo tocante al cuidado del orden.

Sin embargo, habría de considerarse también cuál es la tarea que viene dada con el cambio en la terminología. El discurso de los derechos subjetivos fue un programa de desarrollo de paradojas. Se trataba de otorgar a los derechos *subjetivos* una validez *objetiva*. Esto significa que se reconocía socialmente la individualidad y que, con ello, la insociabilidad del individuo se convertía en fundamento de una regulación en el sistema jurídico de la sociedad. Esto ha quedado sobradamente ratifica-

46. Es el caso también de H. Bielefeld, «Die Menschenrechte als Chance in der pluralistischen Weltgesellschaft»: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 21 (1988), 423-431.

47. Es el caso de Brugger, *op. cit.*, 1989, p. 562 y *op. cit.*, 1992, pp. 21 ss., con la distinción de «experiencias ejemplares de injusticia» y «experiencias elementales de sufrimiento», y con un catálogo de criterios diferenciado. En el sentido que acabamos de mencionar es como entiendo yo la formulación de Heiner Bielefeldt, en *op. cit.*, 1988, p. 430 de «experiencias concretas e históricas de injusticia». Sin embargo, se las debería precisar, para distinguir lo escandaloso de la insatisfacción justificada con los estados de cosas.

do en la praxis del derecho, a pesar de todas las controversias jurídicas teóricas que señalaban la falta de lógica de esta idea. No obstante, ha sido justo esta figura la que se ha revelado como fundamento para el rebasamiento de todas las exigencias posibles, hasta el punto de exigir que el derecho y la política se conformen según la opinión propia del individuo. Esto puede ser o no tolerado de acuerdo a las condiciones marco políticas, pero cuando lleva a conflictos entre los individuos, entonces el Estado (en la medida en que todavía lo haya) no puede contemplar la situación sin hacer nada porque le da la razón a las dos partes. Es perfectamente posible que se llegue a una pérdida de plausibilidad del programa de desarrollo de paradojas de los derechos subjetivos; no necesariamente a una renuncia a la figura jurídica técnica, pero sí a cuestionar la relevancia de esta figura cuando el problema de la irrenunciabilidad de determinadas normas centrales del sistema queda planteado.

Como resultado, este análisis altera también el modo en el que la irrenunciabilidad de las normas se vuelve un problema. Visto con realismo, no se trata de fórmulas conclusivas para un edificio de normas; no se trata de principios ni de una norma fundamental o de un valor supremo omniabarcante y superador de todo. Pero tampoco se trata de aplazar la decisión hasta que pueda haber discursos desinteresados capaces de llevar a un resultado razonable que suscite el consenso de todas las personas cabales, y que solo quepa asegurar las condiciones procedimentales para ello. Visto desde una perspectiva cognitiva, se trata de paradojas, de autobloqueos del conocimiento que no pueden resolverse lógicamente, sino tan solo creativamente. Y visto desde una perspectiva normativa, se trata de escándalos con la potencialidad de generar normas. El problema es de gran actualidad, a la vista de las realidades de la sociedad mundial y a la vista también del derrotismo intelectual que reacciona a dichas realidades y se extiende cada vez más. La cuestión, con la que esta situación nos confronta, es en último término, naturalmente, la siguiente: ¿qué se puede hacer? No obstante, una pregunta previa insoslayable es: ¿cómo se puede observar y describir adecuadamente?

9

PARADIGM LOST: SOBRE LA REFLEXIÓN ÉTICA DE LA MORAL

I

Cuando uno, consciente de su condición profesional de sociólogo, se ocupa de materiales teóricos que son competencia habitual de los filósofos, automáticamente ve atraída su atención por otras realidades. Si esto puede conducir a un diálogo fructífero entre las disciplinas, es algo que no puede dilucidarse en términos abstracros. El honor que se me hace con la concesión del Premio Hegel podría ser sin embargo una buena oportunidad para abordar esta cuestión a través de un ejemplo.

Hoy se habla mucho y en muy diversos contextos de la ética. En el *Neue Westfälische* del 6 de julio de 1988, por ejemplo, leía lo siguiente: «Mientras los productores de preparaciones éticas se quejan de las intromisiones estatales, crecen de forma lenta pero constante las cifras de ventas de los fabricantes de medicinas domésticas». Lo primero en lo que uno piensa al leer esto es si la ética ha dejado de ser una automedicación. Entonces se da uno cuenta de que podría tratarse de un error de imprenta[1]. De qué manera tan notable ha afectado ya la ola ética a lo inconsciente, habría dicho Sigmund Freud.

1. En respuesta a una petición aclarativa, el periódico confirmó que debía tratarse de un error de imprenta. Pero el sentido originalmente pretendido no podía ser ya determinado. No obstante, después de recabar nuevas informaciones, se pudo establecer que la industria farmacéutica, ajena a las fuentes, habla realmente de preparaciones éticas, si bien cabe presumir que no entiende esta expresión en un sentido filosóficamente informado. La señora Elfriede Reinke me comunicó que se trata de una traducción del inglés, que significa «preparaciones dispensadas bajo prescripción facultativa». Pero en otras fuentes he podido saber que se conoce por éticas aquellas preparaciones que requieren un trabajo de investigación para su desarrollo. También se me indicaron como fuentes viejos modismos farmacéuticos. Sea como fuere, se trata de un uso lingüístico floreciente también fuera de la filosofía.

Esto no debería sorprendernos especialmente. Con una regularidad verdaderamente astrológica, en los años ochenta de cada siglo nos invade una de estas olas éticas —al menos desde la difusión de la imprenta—. En los años ochenta del siglo XVI nos encontramos con el influyente Justus Lipsius y todo lo que más tarde dio en llamarse neoestoicismo. Muchos datan hacia 1580 el nacimiento de una teoría moral independizada de la teología[2]. Esto puede que sea exagerado. En cualquier caso, unos cien años más tarde uno se encuentra, tras largas discusiones acerca del problema de la devoción auténtica, con un replanteamiento de la teoría. El antiguo esquema virtud/vicio es supracodificado; es decir, del lado de la virtud vuelve a efectuarse una distinción: entre virtudes verdaderas y falsas. Las verdaderas se convierten en un concepto vacío que es confiado a los teólogos y definido a partir de las virtudes falsas[3]. Sin embargo, dado que la teología no es capaz de resolver desde el punto de vista teórico el problema planteado, sino que se instala en el exhorto, la reclamación y el reparo[4], el resultado es una paralización de cualquier nuevo desarrollo. En su lugar, lo que se produce es una radicalización de la noción del amor propio y, unida a ella, una exacerbación de la diferencia entre plan divino de salvación y orden mundano (humano)[5]. Esto acabará por conducir a una concepción moral que socializa el amor propio y, consecuentemente, deja de concebir las reglas morales a modo de especificaciones de la voluntad divina —como aún hacía Locke[6]—, para pasar a entenderlas como expresión de los sentimientos naturales[7]. El análisis social se independiza de la aspiración de los teólogos a observar a Dios para poder conocer sus

2. Así, J. Dedieu, «Les origines de la morale indépendante»: *Revue Pratique d'Apologétique* 8 (1909), pp. 401-423 y 579-598.

3. Para una versión teológica, véase, por ejemplo, De la Volpilière, *Le caractère de la véritable et de la fausse piété*, París, 1685. El problema que de este modo se plantea a la teología, y que esta ya no puede resolver, se hace patente con una simple referencia cuantitativa: cuatro páginas dedicadas a la *véritable piété* y, mirando al mundo, cuatrocientas sesenta y seis a la *fausse piété*. Para una ética mundana con análoga distribución, véase el más conocido escrito de J. Esprit *La fausseté des vertus humaines*, 2 vols., París, 1677-1678.

4. Visto retrospectivamente, es posible añadir una razón adicional: la falta de una teoría suficientemente abstracta de la codificación binaria.

5. Quizá baste con señalar algunos nombres: Blaise Pascal, François de La Rochefoucauld, Pierre Nicole, Jacques Esprit y Baltasar Gracián, y como periodo de tiempo el que va de 1670 a 1690.

6. Especialmente interesante, y referido a la polémica con Locke que representará la transición a la filosofía moral escocesa, J. Dunn, «From Applied Theology to Social Analysis: The Break Between John Locke and the Scottish Enlightenment», en I. Hont y M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge (Reino Unido), 1983, pp. 119-135.

7. El primero de todos, probablemente, el escrito dirigido contra Hobbes de Richard Cumberland, *De legibus naturae disquisitio philosophica*, Londres, 1672. La primera traducción inglesa apareció en 1727. La tardanza indica que fue necesario esperar hasta Shaftesbury.

criterios, y con ella también lo hace de las autodubitaciones que a tal proceder estaban vinculadas. De lo que se trata ahora es de que cada uno se aplique a averiguar, a partir de sí mismo, las condiciones del orden social.

Sin embargo, el desarrollo de la sociedad defraudará las esperanzas así fundadas y obligará a una reflexión de nuevo tipo, referida a los fundamentos de racionalidad de los juicios morales. En los años ochenta del siglo XVIII, Kant abre la particular vía alemana del trascendentalismo. Más al oeste, con Bentham comienzan los esfuerzos para alcanzar un cálculo de racionalidad utilitarista. Al mismo tiempo aparece, escrita desde la cárcel, la filosofía de la inversión del Marqués de Sade[8]. Con estas tres variantes se establece por primera vez la ética como teoría reflexiva de la moral. Pero ¿qué hay en ello de nuevo?

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, naturalmente impresiona el enorme derroche de esfuerzo intelectual, así como el esmero en la construcción teórica, que hasta entonces no era habitual en estas cuestiones —tal como si la ética tuviera que asegurarse en sí misma como teoría frente a las dudas acerca de la moral—. Lo que más llama la atención de los sociólogos es que, por primera vez, se abandona la antigua unidad de moral y modales. Esto no se encuentra todavía en Harrington, ni en Montesquieu, así como tampoco en los filósofos morales escoceses —para solo mencionar algunos casos—. En virtud de esta unidad de moral y modales, la antigua ética había dependido siempre de la estratificación social, y en el siglo XVIII, finalmente, todavía lo hace de las cuestiones relativas a la distribución de la propiedad. Con ello rompe la nueva reflexión ética que despunta a finales de dicho siglo. Y puede que el esfuerzo teórico —o, si se quiere incluir a Sade, el esfuerzo por escandalizar— ahora necesario se explique simplemente en virtud de que, a la vista de una reconstrucción radical de la sociedad, la referencia al sistema social de esta tenía que ser abandonada y no podía sustituirse.

La siguiente ola llega puntualmente. A comienzos de los años ochenta del siglo XIX, tras una larga abstinencia, de repente los cursos de ética vuelven a llenar los programas de las universidades alemanas. También el movimiento neokantiano se interesa por estas cuestiones «prácticas», no sin provocar vehementes reacciones inmunizadoras[9], cuyo ejemplo más notable es Nietzsche. Y es que había que vérselas con el nacionalismo,

8. La comparación con Kant ha sido ya propuesta por Max Horkheimer y Theodor Adorno, si bien es verdad que sobre la discutible base de una teoría del movimiento «burgués». Véase «*Excursus* II: Juliette, o Ilustración y moral», en *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, [9]2009, pp. 129-163.

9. Al respecto, K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Fráncfort d.M., 1986, especialmente pp. 426 ss. Nuevas investigaciones acerca de este tema están actualmente en marcha dentro del «Proyecto Simmel» de la Facultad de Sociología de Bielefeld. Para una

el imperialismo, el colonialismo, el socialismo y otras enormidades por el estilo. Y para ello se vuelve a confiar en la ética. Lo cierto es que apenas si se producen innovaciones reseñables —a menos que uno quiera considerar como aportaciones teóricas la revalorización del concepto de valor, la distinción entre ser y validez, la sensibilización socio-psicológica del *a priori* trascendental efectuada por Simmel o la contraposición entre una ética apreciativa formal (kantiana) y otra material realizada por Scheler.

Como no podía ser de otro modo, en la misma década de nuestro siglo se reproduce el fenómeno, pero ahora su materialización es menos vigorosa y se produce ya casi solo en forma de llamadas y de poner frenos de alarma. Acreditados nombres de la tradición vuelven a ser citados. Hans Jonas proclama el principio de responsabilidad. Y comisiones políticas, que intentan articular intereses irrealizables y preparar regulaciones provisorias, obtienen su mandato en nombre de la ética.

Dejo para los astrólogos la explicación de cómo es que este cometa llamado ética aparece de forma regular cada final de siglo, y más precisamente aún en la novena década. Mi pregunta es si y cómo podemos sacar provecho de él en la situación social que caracteriza el final del siglo XX. Y mi respuesta rezará: no ampliando y reformulando las tradiciones textuales, sino solo a través de la cooperación entre la teoría sociológica de la sociedad y la reflexión ética.

II

A tal efecto es preciso, antes de nada, disponer de un concepto empíricamente utilizable de moral. Entiendo por moral un tipo específico de comunicación, el cual comporta referencias a la estima o el menosprecio. Lo que está en juego aquí no es el carácter bueno o malo de específicas prestaciones —como astronauta, músico, investigador o futbolista, por ejemplo—, sino la persona como un todo, en cuanto es valorada como partícipe en la comunicación[10]. Estima y menosprecio se adjudican típicamente solo en especiales condiciones. El conjunto de semejantes condiciones, susceptible de ser realizado en cada caso, es la moral. En cuanto tal, en modo alguno es establecida regularmente, sino que tiene algo que, de por sí, se convierte fácilmente en patológico. Solo si la situación se hace crítica se presenta la oportunidad de aludir, o incluso mencionar explícitamente, a las condiciones conforme a las cuales uno estima/menosprecia a otros, o se estima/menosprecia a sí mismo. De este

crítica sociológica, véase, sobre todo, G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Kritik der ethischen Grundbegriffe*, 2 vols., Berlín, 1892-1893.

10. Véase la correspondiente distinción entre estima (*esteem*) y aprobación (*approval*) en T. Parsons, *El sistema social*, Madrid, ²1976, pp. 107 y 128 s.

modo, el ámbito de la moral es delimitado empíricamente y no definido, por ejemplo, como el campo de aplicación de determinadas normas, reglas o valores. Comparado con los intentos de definir la especificidad de las reglas morales (a diferencia de las jurídicas, por ejemplo) en el plano normativo o valorativo, este modo de proceder presenta la importante ventaja de producir una mayor univocidad. Pero, ante todo, lo que se gana con él es la posibilidad de plantearse la cuestión relativa a qué ocurre cuando algunos condicionamientos (sean jurídicos, fruto de la cultura política, raciales o debidos al gusto personal) se moralizan, con la consecuencia, por ejemplo, de que uno cree que ya no podrá seguir respetando a alguien, y en consecuencia no lo invitará a su casa, debido a que vio en la de él un busto de Bismarck sobre el piano.

Cuando se puede significar esto como moral —o sea, si con este concepto se trata solo de las condiciones del mercado del respeto—, entonces se tienen las manos libres para emplear un concepto discernible de ética o de lo ético. Así, podríamos decir que la ética es la descripción de la moral. Hasta bien entrado el siglo XVIII, esta descripción estaba dispuesta a modo de descripción de un ámbito de la naturaleza, considerado especial por su racionalidad normativa[11]. Tal y como ya he señalado, solo en las últimas décadas del siglo XVIII se conforma una ética que trata de hacer efectiva la aspiración de ser una teoría reflexiva de la moral. Si esto, sociológicamente interpretado, depende del paso de una sociedad estratificatoriamente diferenciada a otra que lo está funcionalmente, tal comprensión del problema de la descripción de la moral podría ser aún válida para nosotros. De ser así no podríamos volver la mirada atrás, por mucho que deseemos inspirarnos de nuevo en Aristóteles. Pero la cuestión sigue siendo qué es exactamente lo que en la ética ha de ser reflexionado; y al respecto puede que desde finales del siglo XVIII —esto es, desde la penúltima oleada ética— hayan cambiado muchas cosas.

III

Tanto en la ética utilitarista como en la teórico-trascendental, de lo que se trata es de la fundamentación razonable o (en el singular caso alemán) conforme a la razón de los juicios morales. En esta versión la ética podía

11. No podemos entrar aquí en detalles —como, por ejemplo, si tiene o no sentido hablar de un *ethos* bíblico—; además, está la cuestión de que el paso de una descripción del *habitus* a otra que busca en la ética una aprobación del propio comportamiento presupone la capacidad de asumir responsabilidades; y finalmente está el tema de la reducción de la ética a las reglas del autocontrol del propio comportamiento, a diferencia del control sobre la sociedad doméstica (*oikos*) y sobre la sociedad política (*polis*) como división de la *philosophia moralis* enseñada en las instituciones educativas.

definirse a sí misma como empresa moral, con lo que se incluía en su propia descripción de la moral y podía, dicho simplificadamente, tenerse a sí misma por buena. Esto presuponía, sin duda, un distanciamiento de las teorías éticas del pasado; además, al menos implícitamente, también implicaba la confianza en las garantías pacificadoras y la neutralidad hacia los intereses del Estado constitucional. Si se resalta esto[12], es posible incluso hablar de una ética política de nuevo tipo. En cualquier caso, lo cierto es que se introduce un momento de distancia con respecto a las decisiones sobre la forma de vivir y la elección de fines. Ahora bien, sea como fuere, de lo que se trataba era de la fundamentación de los juicios morales y, a través de ella, de una relación teoría/praxis referida a la moral.

Pero si uno, como sociólogo, toma en consideración la praxis de la comunicación moral, inmediatamente le asalta la duda de si es aquí donde reside el problema del que una ética deba ocuparse. Razones hay más que suficientes, y no sería difícil, desde el punto de vista estilístico, darles una forma capaz de suscitar consenso. Esto había sido de uso corriente en la retórica. Si se abstrae en dirección a los fundamentos realmente buenos, entonces se pierde la posibilidad de sacar conclusiones a partir de tales principios. Mientras la estratificación se mantuvo intacta y la socialización podía entrar al quite, esto no representó un problema grave. Pero cuando el estado de las cosas sociales ya no es este, ¿cómo se podía seguir alimentando la esperanza de sustituir las condiciones socioestructurales por una figura teórica, por muy refinada que esta fuera?

Si se renuncia a esta ambición, la atención puede dirigirse hacia otras posibilidades de concebir la comunicación moral en sus conexiones societarias. Sin aspirar no ya a la completitud, sino tan siquiera a la sistematicidad, pretendo indicar algunas perspectivas, desde las cuales se pone de inmediato en evidencia que una teoría de la sociedad pone a la ética ante otros problemas, e incluso le asigna otros cometidos:

1. Ante todo, debe reconocerse que ningún sistema funcional puede ser encuadrado por la moral en el sistema de la sociedad. Los sistemas funcionales deben su autonomía a sus respectivas funciones, pero también a un específico código binario; por ejemplo: a la distinción verdadero/no verdadero, en el caso del sistema científico, o a la distinción gobierno/oposición, en el de los sistemas políticos democráticos. En ninguno de ambos casos pueden ser ordenados los dos valores del código correspondiente en congruencia con los del código moral. No puede ser que el gobierno se tome por estructuralmente bueno y la oposición como algo estructuralmente malo o, incluso, perverso. Esto representaría extender el certificado de defunción de la democracia. Lo mismo se

12. Cf. al respecto Ch. E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge (Reino Unido), 1987.

podría comprobar fácilmente en el caso de la distinción verdadero/falso, de las buenas o malas calificaciones, de los pagos o de su omisión, así como de las decisiones amorosas a favor de un pretendiente y, por tanto, en contra de los otros. Los códigos funcionales tienen que estar instituidos en un nivel de más alta amoralidad, ya que tienen que hacer accesibles sus dos valores para todas las operaciones del sistema. Por lo demás, una conciencia de este desacoplamiento de la moral, como de costumbre plagada de dudas, ha acompañado a los sistemas funcionales desde el inicio de su diferenciación externa. Esto puede rastrearse en la literatura sobre la razón de Estado y en la relativa al afán de lucro como condición del crecimiento, o también en la semántica del amor apasionado, así como en las ideas acerca de la función liberadora del derecho. Ni siquiera el Juicio Final pudo nunca concebirse enteramente como una rendición de cuentas de carácter moral puro, ya que ello habría representado una victoria del diablo sobre la Virgen[13]. Por eso, es una consecuencia muy lógica que en el siglo XVIII se describa el infierno como el reino de la perfecta escenificación moral[14].

Por consiguiente, en los subsistemas de una sociedad funcionalmente diferenciada se ha de renunciar a una integración moral. Pero, al mismo tiempo, dicha sociedad conserva la praxis comunicativa de abordar a los seres humanos mediante el condicionamiento de la estima y el menosprecio como personas. Así pues, al igual que antes, sigue habiendo inclusión moral, pero ya no hay integración moral del sistema de la sociedad. ¿Qué podría decir una ética al respecto?

2. Desde un punto de vista empírico, la comunicación moral es muy proclive al disenso y, por ello, conduce fácilmente al empleo de la fuerza. Al expresar estima y menosprecio, lleva a los que en ella participan a adoptar compromisos excesivamente firmes. Quien se comunica moralmente, y de tal modo da a conocer las condiciones en las que estimará/menospreciará a otros y se estimará/menospreciará a sí mismo, en realidad está introduciendo y arriesgando su autoestima. En consecuencia, puede verse arrastrado con relativa facilidad a situaciones en las que tendrá que elegir medios drásticos para afrontar los desafíos. Con la institucionalización del duelo se intentó privatizar este problema, hasta que a este último suspiro de la vieja capa alta, como decía Mirabeau[15],

13. Sobre la escena, típica de la Alta y Baja Edad Media, véase G. Gros, «Le diable et son adversaire dans l'Advocacie Nostre Dame (poème du XIVe siècle)», en *Le diable au Moyen Âge (Doctrines, problèmes moraux, représentations)*, Aix-en-Provence, 1979, pp. 237-258.

14. Así, J. F. Bernard, *Eloge d'Enfer: Ouvrage critique, historique et moral*, 2 vols., La Haya, 1759.

15. «Las guerras de hidalguía, de las que los duelos han sido los últimos suspiros», se dice en *L'Ami des Hommes, ou Traité de la population* [1756], citado según la edición de París, 1883, p. 19.

se sobrepuso el derecho —lo que representó una victoria de este sobre la moral, a la que hoy raramente se presta atención.

¿Es posible seguir aconsejando a la ética que considere de forma incondicional a la moral como moralmente buena, cuando se tiene en cuenta este carácter polémico del origen de la moral y de sus correspondientes efectos? ¿No será que se están confundiendo dos conceptos, como son el del código moral bueno/malo —que simboliza estima/menosprecio— y el del valor positivo «bueno», que es solo un momento de dicho código, y en cuanto tal no puede existir aisladamente?

3. Esto nos conduce a un tercer problema, bien conocido en la tradición, pero hoy apenas tomado adecuadamente en consideración. Todos los códigos binarios, y por tanto también el de la moral, producen paradojas cuando son aplicados a sí mismos. No es posible decidir si la distinción bueno/malo es a su vez buena o, por el contrario, mala. Como se sabe, este problema fue la causa de que perdiéramos el Paraíso, y mucho antes de ello le costó al mejor de los ángeles la condenación[16]. También la teología analizó esta paradoja, y la retórica ha sido siempre consciente de que cualquier virtud puede ser presentada como viciosa y cualquier vicio como algo virtuoso. En cuanto uno trata de sacar las consecuencias debidas, por proponerse una ética de la responsabilidad, traspasa esta paradoja al plano motivacional. Si un comportamiento reprobable puede tener consecuencias saludables —como los economistas de los siglos XVII y XVIII nos aseguraban—, y si, a la inversa, las mejores intenciones pueden degenerar en lo peor —como uno puede comprobar en la política—, el resultado es una autoparalización de la motivación moral. ¿Qué tipo de acción debe recomendar entonces la ética: la bienintencionada o la malintencionada? Como se sabe, este problema ha sido confiado por la ética a la teoría económica o a la teoría política, y por consiguiente a la discreción del mercado o de la ley constitucional, ahorrándose así el tener que disponer de un criterio propio al respecto.

4) Mi último ejemplo se refiere a la forma en la que el futuro puede hacerse patente y racionalizarse en las decisiones. Esta temática es abordada hoy mediante el concepto de *riesgo*. Por una parte se está realizando un enorme esfuerzo investigador para racionalizar los riesgos. No obstante, pese al inmenso aparato de cálculo construido, no es posible pensar en el logro de una seguridad última; es más, si se reflexiona un poco al respecto, parece poco aconsejable tan siquiera el pretender alcanzarla, porque se trata de una empresa demasiado arriesgada[17]. Pero,

16. La mística sufí atribuye esto, además, a una orden paradójica (o, en todo caso, como tal percibida) de Dios —¡un caso de doble vínculo!—. Véase P. J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983.
17. Cf. A. Wildavsky, *Searching for Safety*, New Brunswick, 1988.

por otra parte, al igual que la semántica global del riesgo, este cálculo vale solo para el que decide y piensa en las consecuencias de su propia decisión. Pero del riesgo de uno resulta que se derivan peligros para otros. Como muestran diferentes investigaciones empíricas, en relación con el comportamiento propio se puede estar más o menos dispuesto a asumir riesgos, pero hacia los peligros que resultan de los comportamientos de otros se suele reaccionar con extremada sensibilidad. ¡Compruébenlo en la circulación automovilística! Las primeras investigaciones realizadas sobre el sida ponen en evidencia este mismo modelo. Y esto vale también, naturalmente, para todas las inquietudes que se acumulan en torno de las industrias nuclear y química, o de las investigaciones sobre tecnología genética.

Las investigaciones sociológicas sobre esta temática no han hecho más que empezar. Pero si es correcto que las perspectivas de futuro adoptan criterios muy distintos, dependiendo de que el problema se aborde desde la perspectiva de un riesgo o desde la de un peligro —o sea, según que se trate de una consecuencia de las decisiones propias o de una consecuencia de decisiones ajenas—, entonces esta diferencia de nuevo cuño, típica de una sociedad moderna, disuelve las expectativas de consenso habituales —y ello con independencia de que estas sean formuladas desde el punto de vista de la razón o desde el punto de vista de los principios éticos.

Por un lado, la moral se condensa en el punto de vista del afectado, y se generaliza socialmente con la presión de la expectativa de que es posible comprobar la afección propia a través de la afección ajena. «¿Cómo te las arreglas tú al respecto?», le pregunta un individuo a otro. Pero desde esta perspectiva no se pueden encontrar criterios para tomar decisiones con riesgo. Los afectados aceptan solo, y de forma ciega, el riesgo de eludir el riesgo. Así pues, la diferencia entre riesgo y peligro da cuenta de un problema de entendimiento social, que ya hoy empieza a disputarle el primer puesto de la escala de la relevancia política a los tradicionales problemas de la distribución del bienestar. Y de nuevo podemos ver, en medio de la ola ética de este siglo, que este problema ni siquiera es adecuadamente tematizado, por lo que menos aún podemos esperar disponer de un punto de vista con capacidad de convencer, si no como solución, sí al menos como regulación.

Por lo visto, aquí hay una desavenencia entre las dimensiones temporal y social, para la que no se han encontrado todavía regulaciones éticas. Cuando uno quiere agotar las oportunidades para la racionalidad en atención al propio futuro, el resultado puede ser un aumento de las cargas sociales. Por lo demás, este es un problema que también se presenta en el ámbito de la escasez, es decir, en la economía. Cuanto más previsor quiere ser uno en relación a su propio futuro, e invierte recursos a tal efecto, tanto más escasos se hacen los bienes que otros quieren o han de consumir ya en el presente. Es cierto que a este respecto las sociedades

tradicionales han podido crear una moral, sobre todo la moral de la autoafirmación masculina frente a los rivales[18]; pero el traslado de esta moral a los órdenes sociales que operan con una economía monetaria no se ha conseguido nunca[19]. Escasez y riesgo son perspectivas temporales precisamente complementarias. En un caso, uno quiere, a pesar de la escasez, obtener en el presente tanta seguridad con respecto al futuro como sea posible —a costa de otros—. En el otro, uno trata de agotar las oportunidades para la racionalidad que puede proporcionar el afrontar la incertidumbre —y de nuevo a costa de otros—. Para ambos casos se han desarrollado cálculos utilitarios, que descansan sobre la indiferencia frente a las consecuencias sociales. Para ninguno de ellos hay una ética capaz de equilibrar las tensiones entre las dimensiones temporal y social. No otra es la razón de que los problemas distributivos se hayan convertido para nuestra sociedad en problemas políticos; y los problemas relativos al riesgo tienen todas las trazas de seguir el mismo camino.

Como vemos, hay muchas razones para suponer que la reflexión ética ya no puede funcionar con las formas encontradas hacia finales del siglo XVIII. *Paradigm lost*. Pero ¿*paradigm regained*? Ya a finales del siglo XVIII se puede percibir la emergencia de un nuevo interés; pero se forma como interés por el lenguaje: primero con Herder, después con Humboldt. Esta corriente desemboca hoy en un amplio y muy ramificado delta, y acoge incluso momentos de la antigua discusión acerca de la racionalidad; no obstante, se trata solo de actos lingüísticos. No se atisba el modo de, a partir de ella, poder alcanzar una teoría de la sociedad capaz de describir adecuadamente la sociedad moderna. Para conseguirlo tendríamos que reorientar el diseño teórico; es decir, tendríamos que pasar de los actos lingüísticos a la comunicación y del lenguaje al sistema social.

En cualquier caso, el denominado giro lingüístico de la filosofía ha acarreado importantes innovaciones. Con relación a nuestro tema, una de ellas es especialmente relevante: que la investigación sobre el lenguaje se sirve del lenguaje, por lo que reaparece en su propio objeto[20]. Uno tendrá que preguntarse si lo mismo vale para la moral. Quien investiga

18. Cf. G. M. Foster, «Peasant Society and the Image of the Limited Good»: *American Anthropologist* 67 (1965), 295-315.

19. Acerca de las ocasiones análogas para las revueltas campesinas, etc., véase E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century»: *Past and Present* 50 (1971), 76-136; J. S. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, 1976. Ciertamente, ambos trabajos esquematizan el contraste de una manera que no hace plena justicia a la reflexión ética (por ejemplo a la de un Adam Smith).

20. L. Löfgren, «Toward System: From Computation to the Phenomenon of Language», en M. E. Carvallo (ed.), *Nature, Cognition and System I: Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems*, Dordrecht, 1988, pp. 129-155, cita en p. 129, denomina a esto el «predicamento autológico».

acerca de la moral no tiene que escribir necesariamente una ética que se someta a sí misma a una evaluación moral. Pero quien investiga sobre la moral no puede evitar hacerlo como comunicación social. En eso, al menos, también él reaparece en su ámbito objetual. El círculo autorreferencial puede ser así nuevamente ampliado, pero lo que en ningún caso se puede es evitarlo. Esto puede registrarse como indicio de que todo discurso sobre ética y moral tiene que ser fundado autorreferencialmente. No obstante, siempre queda abierta la elección entre permanecer en el círculo reducido de una ética que ha de cofundar su propia calidad moral, o salir al segundo círculo de una teoría de la sociedad, lo cual solo implica que toda investigación opera como comunicación social y que solo en la sociedad, en la que entre otras cosas también tienen lugar los juicios morales, puede investigarse sobre la moral.

IV

Concentrada en cuestiones relativas a la fundamentación pretendidamente moral de los juicios morales, la ética ha perdido la referencia a la realidad societal. Quizá sea esta la razón por la que es consultada como instancia neutral frente a los intereses. Pero ¿cómo puede juzgar la ética acerca de asuntos de los que no conoce?

Por mucho que se hayan renovado, ni el paradigma teórico-trascendental ni el utilitarista pueden seguir sirviendo aquí de ayuda[21]. A pesar de ello, sería un error declarar, en una especie de sobrerreacción, que la totalidad de la empresa ética está superada, o, utilizando una formulación de Diderot, reducirla al tic de moralizar[22]. Si hay comunicación moralmente condicionada, la ética existirá, y tendrá por tarea el tomar posición con respecto a dicho tipo de comunicación.

Hay también una segunda salida que parece inadecuada: la consistente en poner una teoría sociológica de la sociedad en el puesto que había ocupado una ética. Esto sería inaceptable, y no por último, para la propia sociología. Si la ética es y debe seguir siendo una teoría reflexiva de la moral (y sería poco razonable utilizar la expresión históricamente

21. Como sociólogo, puede uno pensar en este punto en la primera obra de Talcott Parsons, el hoy de nuevo muy discutido libro *La estructura de la acción social* (Madrid, 1968). Parsons se orienta en él hacia los clásicos de la sociología, que tradujeron a esta la posición individualista-utilitarista o la teórico-trascendental, y trata de demostrar que ambos intentos conducen a una y la misma teoría sociológica. Cincuenta años después de su aparición (1937), esta tesis sigue siendo materia de discusión. Cf. al respecto la instructiva contribución de H. Joas, «Die Antinomien des Neofunktionalismus — eine Auseinandersetzung mit Jeffrey Alexander»: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), 272-285.

22. Así, en «Satire I: Sur les caractères et les mots de caractère, de professions, etc.», citado según *Œuvres*, París, 1951, pp. 1217-1229, cita en p. 1228.

fijada en otro sentido), entonces tiene que autovincularse al código de la moral —esto es, someterse a sí misma al esquematismo binario bueno/malo—; tiene que querer algo bueno y nada malo, mientras que lo que le importa a la sociología es la verdad o falsedad de sus afirmaciones. Ello no quita para que los sociólogos puedan ser valorados moralmente, como lo puede ser cualquier comportamiento humano. Pero los programas sociológicos de investigación, en la medida en que quieran construir ciencia, no se someten al código moral, sino al científico.

Solo así es también posible una sociología de la ética, es decir, un análisis histórico-sociológico de las semánticas éticas. Únicamente de este modo puede elaborarse una crítica sociológica de la adecuación a la sociedad de las éticas y censurar que la ética se deje determinar, durante más tiempo del justificable, por medio de sus tradiciones textuales. Un análisis tal puede depurar las responsabilidades propias de las estructuras de la sociedad moderna, así como indicar los problemas que aparecen a lo largo de la reproducción de este tipo de sociedad.

Hoy estamos mejor capacitados que en tiempos de Kant y de la Revolución francesa para observar y describir las consecuencias de esta formación social; y esta es precisamente la tarea que ha de plantearse la sociología a finales de este siglo. Pero esto no conduce, ni directa ni indirectamente, a una evaluación moral. De todos modos, la sociedad no es objeto posible de la evaluación moral; y tanto más absurdo sería tener por malos a quienes consideran buena la sociedad moderna; o respetar a los que la rechazan críticamente por mor de su criticismo. En el fondo esto son solo deficiencias lógicas, y además fáciles de evitar, ya que la sociedad, como sistema que engloba toda la comunicación, no es buena ni mala, sino solo la condición para que algo así pueda ser expresado.

Dicho todo esto, y adoptando las reservas correspondientes, es posible distinguir todavía algunas proposiciones que pueden serle hechas a la ética desde la teoría de la sociedad. Como es obvio, una moral puede no tomarlas en consideración, en la medida en que atienda a otros condicionantes de la estima y el menosprecio. Ella, por ejemplo, puede dividir su mundo entre destructores y protectores del medio ambiente, o partir del principio de que una alternativa en duda es mejor que todo lo hasta ahora experimentado y recomendado. Hay muchas posibilidades de comunicación moral, y no faltan valores, ni buenos fundamentos, a los que ella pueda apelar. Pero de una ética debería poderse exigir que tome también en consideración las estructuras del sistema de la sociedad, si es que ha de avalar la bondad de la moral o, al menos, extenderle un certificado de aceptación.

Si es correcta la hipótesis de que la sociedad moderna ya no puede integrarse moralmente, y como consecuencia de ello tampoco puede asignar ya a los seres humanos sus puestos por medio de la moral, entonces la

ética tiene que estar en condiciones de limitar el campo de aplicación de la moral. ¿Hemos de aceptar que día tras día los políticos del gobierno y de la oposición se enfrenten verbalmente utilizando la moral, a pesar de que luego, de acuerdo con una correcta comprensión de la democracia, no somos requeridos a elegir entre ellos según criterios morales? ¿Acaso tienen que ser puestos en marcha los movimientos a favor de la autonomía de las regiones bajo auspicios morales? ¿Es que una previsora limitación jurídica de las investigaciones arriesgadas o de las tecnologías productivas ha de ser emprendida como un precepto moral o incluso ético, cuando quizá dentro de un año, disponiendo de mejor información, prefiramos una regulación todavía más estricta o, por el contrario, otra más laxa? Y sobre todo, teniendo en cuenta que no existe comportamiento alguno carente de riesgos y que la ética, hasta ahora al menos, no ha desarrollado criterios consensuados en relación con el riesgo, ¿cómo debe ser sancionada su asunción: con el reconocimiento del respeto o con su pérdida?

A la vista de esta situación, parece que la tarea más urgente de la ética sea la de prevenirnos contra la moral. Esto no es un desiderátum absolutamente nuevo. Para este fin había descubierto el siglo XVIII la utilidad del humor, que fue en cierto modo empleado como rompeolas frente a los repentinos temporales de la moral. Pero esto requiere demasiada disciplina y una socialización en exceso dependiente de la estratificación. Además, la misma prevención es una actividad paradójica, pues tiene por finalidad el hacerse ella misma prescindible. Por eso, una vez que ya se ha convertido en *teoría* reflexiva de la moral, quizá sea el momento de exigirle a la ética que, en cuanto a sus pretensiones, sea más exigente consigo misma.

Si es en general posible una ética que tome en consideración el estado de cosas característico de la sociedad moderna y se tome a sí misma por buena, es algo que como sociólogo no puede ser juzgado concluyentemente. Pero las dudas son más que razonables. En cualquier caso, la necesidad política no es condición suficiente, y tampoco lo es la buena voluntad de los que se comprometen con dicha tarea. Pero cuando esta es emprendida, al menos deberían ser satisfechas ciertas exigencias teóricas imprescindibles. Por lo menos se debería poder esperar que la ética no proceda simplemente a solidarizarse con el lado bueno de la moral, olvidándose del malo, sino que tematice a esta como una *distinción* —a saber: como la distinción entre lo bueno y lo malo o entre el bien y el mal—. Si así lo hace, la ética se verá inmediatamente enfrentada a la cuestión de en qué casos es bueno emplear esta distinción y en cuáles no lo es. Para ello tendría que haber podido distinguir ya la distinción. Entonces la cuestión consistiría en de qué distinguirla. Recurriendo a la terminología de Gotthard Günther, podemos decir que sería preciso ponerse de acuerdo sobre valores de aceptación y valores de recha-

zo con respecto a las distinciones[23]. O, expresado en el lenguaje de la epistemología constructivista de corte sistémico, podría decirse también que se ha de poder observar con ayuda de qué distinciones observan los observadores, y qué es lo que gracias a ellas pueden ver y qué lo que no pueden ver[24]. Si se lograra construir una ética de este tipo, entonces ella estaría en condiciones de entender que una distinción muy *específica* —como es la de bueno/malo— puede ser empleada *universalmente*, esto es, aplicada a cualquier comportamiento. Y en opinión de Talcott Parsons, es precisamente esta combinación de las *pattern variables* especificidad/universalismo una peculiaridad de la orientación moderna hacia el mundo[25].

Por lo demás, partiendo de un planteamiento inspirado en la teoría de la diferencia se resuelve automáticamente el viejo problema de la relación entre moral y libertad. La libertad había sido tradicionalmente considerada presupuesto del juicio moral, por lo que solo se prestó atención a la modalidad de tal presuposición —y a la problemática resultante se reaccionó con un desarrollo de las referencias que pasó de lo natural a lo trascendental a través de lo religioso-trascendente—. Este planteamiento únicamente admitía la posibilidad de entender la libertad como atributo del ser humano. Pero lo que no explicaba era el cómo.

Una teoría sociológica podría conjeturar, en cambio, que la libertad emerge en cierto modo como producto derivado de la comunicación. Y esto es así porque siempre que algo concreto es comunicado a ello se puede responder tanto con un sí como con un no (y de no ser así, entonces no). La comunicación moral no representa una excepción en este punto. También sus ofertas pueden ser rechazadas. Pero, mientras que

23. Cf., sobre todo, los ensayos «Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik: Unter besonderer Berücksichtigung der Logik Hegels» y «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations», en G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. I, Hamburgo, pp. 189-247 y 249-328, respectivamente.

24. Véase H. von Foerster, *Observing Systems*, Seaside (Cal.), 1981.

25. Con respecto a las presentaciones del tema (frecuentemente modificadas), cf. T. Parsons, R. F. Bales y E. A. Shils, *Apuntes sobre teoría de la acción*, Buenos Aires, 1970, especialmente pp. 55 ss., y T. Parsons, «Pattern Variables Revisited»: *American Sociological Review* 25 (1960), 467-483 (reimpr. en íd., *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, pp. 192-219). Uno de los escasos intentos de construir una teoría sociológica de la moral tiene aquí su fundamento, a saber: J. J. Loubser, «The Contribution of Schools to Moral Development: A Working Paper in the Theory of Action»: *Interchange* 1 (1970), 99-177 (reimpr. en C. M. Beck y E. V. Sullivan [eds.], *Moral Education: Interdisciplinary Approaches*, Toronto, 1971, pp. 147-179). Loubser, por cierto, busca llegar a la moral a través de una combinación de *pattern variables* mixtas, tradicional/moderna (neutralidad afectiva/cualidad y universalismo/difusividad). Esta es una de las cosas que trato de evitar yo en mi texto, y lo hago distinguiendo la estructura más bien tradicional de la *moral* de las exigencias específicamente modernas planteadas a la *ética*.

en la andadura normal de la comunicación existen rutinas para el tratamiento del rechazo y la contradicción, la moral intenta que la libertad, que con todo ha de presuponer e incluso reproducir, quede vinculada al lado de lo bueno, lo que de hecho supone su abolición. Esta es la razón de que la libertad haya sido tematizada como problema primordialmente ético. A causa de ello, la ética tenía que presuponer algo que no podía aprobar, viéndose así obligada, para desprenderse de esta paradoja, a realizar construcciones de una extraordinaria dificultad.

Podría decírseme que sin paradojas no hay progreso. Pero en esta específica forma, la paradoja quizá sea enteramente prescindible. Si la libertad es introducida no como presupuesto de la moral sino como producto derivado de la comunicación, entonces se hace compatible con el carácter estructuralmente determinado de todos los sistemas autorreferenciales. De este modo se disuelve el objeto de la vieja disputa entre determinismo e indeterminismo. En su lugar aparece la cuestión del sentido que pueda tener el recodificar moralmente la libertad, ineliminable en cualquier comunicación, de aceptar o rechazar, cuando dicha recodificación no hace más que volvernos a conducir a una nueva distinción, cuyos valores bueno/malo producen en la comunicación, igualmente, la libertad de la aceptación o del rechazo —solo que ahora arrastrando consecuencias muy gravosas.

Sea como fuere, todos estos planteamientos de teorías capaces de distinguir distinciones tienen un eminente modelo de referencia en la lógica de Hegel. Esta lógica representa un intento todavía no superado de procesar distinciones con vistas a algo que en ellas es idéntico o diferente. Aún nadie después de Hegel ha logrado disponer este problema de otra manera. Es cierto que en la cibernética de segundo orden, en la noción de policontexturalidad de Gotthard Günther y en la lógica operativa de las *Laws of Form* de George Spencer Brown se están buscando otras rutas para un problema muy análogo. Pero en ninguno de tales casos se trata ya de determinar objetos, sino de distinguir distinciones. Y para un sociólogo esto es una atmósfera enrarecida, demasiado enrarecida. Interesado como está en elaborar una teoría de la sociedad moderna, solo le cabe desear éxito a tal empresa.

10

LA ÉTICA COMO TEORÍA REFLEXIVA DE LA MORAL

I

Las reflexiones que siguen no se tienen por una contribución al problema de la neutralidad valorativa en las ciencias sociales. No ponen valor alguno (¡ningún valor!) en esta etiqueta. Las discusiones sobre este tema son bien conocidas y se han estancado en la falta de claridad del planteamiento de la pregunta, y no debería continuarse con ellas en esta forma. Solo hay que indicar de antemano que se pretende hacer una investigación sociológica y que es de esperar que esta no carecerá de valor.

También debería tomarse nota de la filiación con el sistema funcional de la ciencia. Esto tiene consecuencias que han de ser indicadas de antemano cuando se trata del tema de la moral. Cuando se quiere observar y describir estados de cosas con pretensión científica no bastan las palabras de la vida cotidiana. Han de construirse conceptos. Hasta qué punto estos conceptos se encuentran autorizados a distanciarse del uso del lenguaje de la vida cotidiana en la elección de sus palabras es una cuestión que ha de ser decidida con precaución y prudencia. Pero ocurre lo de siempre, a saber: que observar y describir es algo que la ciencia solo puede hacer con conceptos. Esto quiere decir: otros conceptos, otros estados de cosas. Ahí se encuentran libertades que tienen como efecto el llevar a una multiplicación de los fenómenos y, simultáneamente, a dificultades para un ulterior acuerdo. En esto se albergan oportunidades para la innovación pero también peligros de una inversión fallida que no merezca el esfuerzo. Dentro de la ciencia estos dobles efectos resultan difíciles de controlar. No siempre los métodos empíricos de la verificación o falsación son suficientes; es más, lo son solo rara vez. Los conceptos tienen distinta cualidad según su tratamiento teórico. Pero independientemente

de esto, tiene validez el que se construyen diferentes mundos con diferentes conceptos y que la cuestión de lo que se puede hacer con ello no resulta decidible sino una vez que se ha llegado al resultado.

Estas aclaraciones preliminares son especialmente adecuadas cuando nos aproximamos al ámbito de la moral y de la ética en calidad de sociólogos. Aquí hay, en cantidad incalculable, determinaciones de tipo terminológico hechas por adelantado y realizadas sin control sociológico pero que, sin embargo, señalizan el objeto del que se trata. Por consiguiente, debemos mantener presente ante nosotros la cuestión de si —y en qué medida— puede ejercer el sociólogo su derecho a definir sus conceptos sin perder de vista su objeto. Además, se trata de un objeto altamente infeccioso que solo debería tocarse con guantes y con instrumentos esterizados al máximo. De lo contrario, uno mismo se infecta con la moral y expone a una utilización moral lo que había empezado como una investigación científica, al modo como Durkheim resumía al final de un análisis pretendidamente sociológico: «En un mot, notre premier devoir est actuellement de nous faire une morale»[1] [En una palabra, nuestro primer deber es actualmente el de procurarnos una moral]. La abstinencia en asuntos de moral que debe exigirse frente a Durkheim no debe querer decir, en absoluto, que la ciencia afirme no estar sujeta a juicio moral alguno. No se trata de requerir para la moral un enclave en el mundo. La moral lo puede enjuiciar todo, lo mismo que la ciencia misma. El código moral bueno/malo (*schlecht*) o bueno/malo (*böse*) tiene la misma relevancia universal que el código científico verdadero/no verdadero. Sea cual sea la amplitud de su alcance, la jurisdicción le corresponde a la moral o a la ciencia para el ámbito que, en cada caso, es el suyo. Puede haber ámbitos de intersección; por ejemplo, cuando la ética pretende ser una ciencia que pueda (¿tentada por la serpiente?) dictar juicios verdaderos y no verdaderos. Sin embargo, incluso entonces se marca una diferencia de acuerdo a si orientamos primariamente las observaciones y descripciones según el código de la moral o según el código de la verdad. Sin embargo, esta misma distinción, con la que se constituye un ámbito de observación, se presta, con la realización de ulteriores observaciones, aún a ser completada pero no eliminada[2]. Nosotros distinguimos el análisis aquí expuesto de su objeto, de la ética misma. Por consiguiente, aquí no se escribe ninguna ética sino que se observa la ética y ello exige una diferencia. Esto ha de quedar expresado con el título «ética como teoría reflexiva

1. É. Durkheim, *De la division du travail social* [1893], citado según la 2.ª ed. de 1930, París, 9.ª reimpr. 1973, p. 406 (trad. alemana, *Übersoziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Fráncfort d.M., 1992, p. 480).

2. Que esto no es en último término una cuestión de semántica histórica, de las distinciones posibles y de las capacidades de enlace permitidas, es algo que aquí solo ha de ser anotado en anticipación de ulteriores investigaciones.

de la moral». Por lo demás, sin embargo, también a la misma ética puede resultarle cuestionable el que deba esforzarse en una fundamentación de la moral. Toda fundamentación se encuentra, en virtud de su pura ejecución, expuesta a la comparación con otras posibilidades y, con ello, ante la duda de sí misma. La fundamentación se sabotea a sí misma por cuanto deja la puerta abierta a otras posibilidades allí donde querría cerrarla. Cuando observamos esto, vemos que nos lleva a concluir que la fundamentación es una empresa paradójica que, como siempre, ha de ponerse en camino con algún tipo de deshonestidad. Ante la perspectiva de esta observación, es de suponer que se le proponga a la ética que renuncie a una fundamentación de la moral y que, en su lugar, se entienda a sí misma como teoría reflexiva de la moral.

En todo caso, una descripción sociológica proviene de la aceptación de este punto de partida. La ética no puede fundamentar la moral, la halla ante sí, y se las tiene que ver con la problemática de este hallazgo. Sea como sea lo que la ética afirme ser: su análisis científico depende de un concepto de la moral. Cuando se forman diferentes conceptos, se generan diversas distinciones, diversas denominaciones y, consecuentemente, diversos hechos. Quien no quiera considerar mi propuesta conceptual, ni siquiera a modo de prueba, no necesita continuar. Lo único que obtendría es ver lo que no quiere ver.

II

En el marco de una concepción teórica que concibe los sistemas sociales como sistemas de comunicacion[3] y conectando con investigaciones anteriores[4], el concepto de moral debería señalar un tipo especial de comunicaciones; esto es, no debe señalar ni una determinada conformación del carácter humano (*ethos*) ni una determinada convicción (interior), pero tampoco un sistema de normas o de otro tipo de reguladores del comportamiento humano. No se trata de estados psíquicos ni se trata, sin más, de textos. La referencia de realidad queda mediada exclusivamente por el concepto de comunicación. Se trata siempre, pues, de una comunicación moralmente cualificada de un modo específico, pero también, naturalmente, de las repercusiones de este tipo de cualificación en los sistemas psíquicos y sociales. Una comunicación asume una cualidad moral

3. Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer algemeinen Theorie*, Fráncfort d.M., 1984.

4. Cf. N. Luhmann, «Soziologie der Moral», en N. Luhmann y S. H. Pfürtner (eds.), *Theorietechnik und Moral*, Fráncfort d.M., 1978, pp. 8-116 [véase más arriba «Sociología de la moral», pp. 57-151]; Íd., «I fondamenti sociali della morale»: *Fenomenologia e società* 7 (1984), 9-20.

cuando (y en la medida en que) da expresión a la estima o el menosprecio de los hombres. Esto puede darse mediante la alabanza o el reproche, pero la mayor parte de las veces se transmite por implicación, esto es, haciendo referencia a las condiciones que regulan qué opiniones y qué acciones merecen estima o menosprecio.

Si hemos de tratar de moral, entonces las condiciones para la estima y el menosprecio deben ser las mismas para *ego* y para *alter*. Cuando *ego* le indica a *alter* las condiciones para su estima o menosprecio, se está él mismo sometiendo a estas mismas condiciones. La comunicación moral genera obligación; también (y justo entonces) cuando, en primer lugar, reviste solo a los otros con regulaciones del comportamiento. Se trata, pues, siempre de una relación entre *dos* distinciones: *ego y alter* y *la estima y el menosprecio*. La segunda distinción es, entonces, empleada para neutralizar la primera; podría decirse también que para distraer de la primera. La expresión de la diferencia (estima/menosprecio) es empleada para transmitir la identidad (*Selbigkeit*), a saber, la identidad de las condiciones según las que ha de decidirse acerca de la estima y el menosprecio.

Cabe suponer que solo hay una única teoría que querría poner en cuestión este estado de cosas, a saber, la teoría del Marqués de Sade (tras algunos precedentes en la literatura del siglo XVIII)[5]. Aquí no se trataba simplemente de una inversión trivial del bien y el mal (en sentido moral), sino de basar la autoestima justamente en las condiciones que posibilitan el menosprecio de los otros, así como de comunicar esto y, *en virtud de ello*, de hacerlo obligatorio. La importancia teórica de este intento de formular el hundimiento del cosmos moral no debería ocultarse con el menosprecio meramente moral del autor. Al igual que antes se trata, en su concepto de la moral, de la identidad (*Selbigkeit*), solo que con una relación inversa de estima y menosprecio.

En sociedades más pequeñas, las condiciones para la estima/menosprecio vienen limitadas socialmente. Solo valen para los miembros de la sociedad. Hacia fuera, uno puede comportarse amoralmente[6]. En consonancia con ello, las condiciones de la moral pueden quedarse en unas evidencias sobrentendidas no formuladas o pueden ser afirmadas de una manera relativamente cercana a la vida. El peligro de fracasar en la comunicación moral es, entonces, relativamente pequeño. Esto cambia, sin

5. Una versión modera digna de atención es la inversión de la escena de la cruz en *Deathwatch* de Jean Genet. El héroe es héroe porque es un asesino. Pero solo él está autorizado a fundar en ello su autoestima y desprecia a quienes intentan tomarle como ejemplo. Y justamente por ello él mismo es asesinado, pues solo haciendo esto es como otro puede vivir hasta el final la paradoja del desprecio como autoestima. (Me guío por una representación de 1975 en un teatro de Nueva York fuera del circuito de Broadway).

6. Cf. a este respecto las muy controvertidas investigaciones realizadas en Apulia de E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe (Ill.), 1958.

embargo, cuando las sociedades se vuelven más grandes y complejas y ya no se conocen las personas que uno reviste de moral. No son sino estas sociedades las que desarrollan una semántica en sentido riguroso, una ética, con la que la moral queda asegurada en su moralidad contra la eventual contradicción.

Si se quiere volver sobre el «origen de la moral», resulta útil, a la vista de estos descubrimientos históricos, distinguir entre dos distinciones. La primera de ellas, la que resulta natural y evidente, la que se presenta en la vida cotidiana, es la distinción entre *ego* y *alter*, ya sea en la comunicación misma (hablante y oyente), ya sea en la relación de quienes comunican con la de quienes reciben la comunicación (nosotros y los otros). Esta distinción es, en sus dos variantes, punto de partida de la formación de la moral. La moral misma realiza, a continuación, una distinción transversal a la primera, a saber, la distinción entre la estima y el menosprecio. Esta distinción distingue las relaciones *ego/alter* según se exprese estima o menosprecio y le quita su arbitrariedad a la expresión de estima o menosprecio; condiciona a dicha expresión de tal manera que se aplica con el mismo sentido para las dos partes (o al menos esto es lo que pretende). De esta manera, la comunicación moral se hace adecuada para salvar la diferencia existencial entre *ego* y *alter*. No elimina, por ejemplo, las distinciones entre las existencias corporales y mentales (de lo contrario se suprimiría a sí misma), sino que, más bien, permanece referida a sus distinciones. No obstante, lleva a cabo la inclusión en la sociedad en la medida en que equipa la comunicación de tal manera que las condiciones para el consenso pueden ser simbolizadas y señalizadas en la comunicación, lo que siempre lleva también a que pueda ser fácticamente puesta a elección.

Es obvio suponer —y las investigaciones de las sociedades más simples parecen confirmarlo— que un condicionamiento moral se desarrolla, en primer lugar, en la comunicación y se limita a los participantes en la misma (primera variante). El entorno permanece como un territorio hostil y amoral. No puede ser integrado ni con estima ni con menosprecio. La distinción sistema/entorno aísla el ámbito de validez de la moral. Solo muy paulatinamente, y cabe suponer que solo en las grandes civilizaciones —esto es, sobre la base de la escritura y de formas más complejas de la diferenciación, que incluyen la desigualdad—, es como se desarrollan formas de la moral que traspasan los límites de la propia cultura e incorporan también a otros pueblos, y también personas, con las que nunca se entra en contacto. De un modo puramente práctico, puede surgir de ahí un *ius gentium*. De acuerdo a las *propias* representaciones morales, *tampoco* los extraños pueden ser tratados de forma arbitraria, aunque no puedan reclamar la plenitud de derechos de los ciudadanos. Se supone entonces una sociedad sobre todas las sociedades

y se refiere uno con ello a la distinción de los seres humanos respecto a todos los demás seres vivos (mortales e inmortales).

Las grandes civilizaciones son, en este sentido, sociedades moralmente integradas y sus religiones no pueden distanciarse de la moral. Ellas son, por separado, y sobre fundamentos regionales y semánticos muy distintos, sociedades mundiales, ya sea que Confucio, o Moisés, Cristo o Mahoma le ofrezcan a estos universalismos regionales un punto de partida fáctica e históricamente (y por ello también regionalmente) localizable. La realización de este tipo señala sin embargo, al mismo tiempo, límites y problemas dados como consecuencia. Las sociedades regionales entran en contacto y comienzan a comunicarse unas con otras, pero sus morales religiosas son diferentes de manera insalvable, y ello justo a causa de su ambición cosmopolita y universalista. Sobre esta base no puede haber ninguna metarreligión (como se intentó en el siglo XVIII) que pueda lograr una fe lo suficientemente fuerte y que alcance una determinación de la forma de la vida lo suficientemente satisfactoria. Una ambición mundial lleva incorporado el conformarse como diferencia frente a otras ambiciones mundiales. Y ninguna religión de este tipo es capaz de expresarse lingüísticamente *en las otras*[7]. Finalmente, en esta situación histórica adquiere sentido (lo que no quiere decir que *deba* tener éxito) el que se distingan los universalismos morales mediante una distinción ulterior, y así describirlos, identificarlos y delimitarlos en el contexto de una nueva distinción, que luego, por su lado, no puede ya reclamar validez como moral (a no ser de un modo paradójico). Ciertamente, también antes se valoraban rendimientos fuera del marco de la cualificación moral, pero solo en esta situación histórica adquiere sentido complementar las distinciones *ego/alter* y estima/menosprecio (bueno/malo —*schlecht*—) con una tercera distinción, a saber, la distinción entre la estima humana y la estima profesional o de otro tipo[8]. Las condiciones constitutivas de la moral no se refieren a capacidades especiales como, por ejemplo, el rendimiento en tanto deportista o músico. No se trata pues de los modos del saber hacer, con los que uno, en el marco de la división social del trabajo, puede aceptar sin temor que otros puedan hacerlo mejor que uno mismo o que puedan hacer otras cosas. Sin embargo, los rendimientos profesionales pueden ser también cualificados moralmente, por ejemplo en el sentido de que se espera de cada uno que ejerza su oficio con orden, con conciencia y competentemente. Lo decisivo, no obstante, es que la moral no se deja meter en asimetrizaciones, sino que conserva las condiciones que valen

7. Para este problema cf. J.-F. Lyotard, *Le différend*, París, 1983.

8. Cf. la distinción entre *esteem* y *approval* en T. Parsons, *The Social System*, Glencoe (Ill.), 1951, espec. pp. 109, 130 ss. y *passim*.

para todos los participantes en la comunicación. En este sentido, los conceptos de estima/menosprecio se refieren a la *persona en su totalidad* y a su pertenencia a la sociedad. Se trata de denominaciones, o indirectamente de indicaciones, de la *inclusión* de la persona en la sociedad[9]. Asimismo, esto tiene validez, sin embargo, solo como sentido empleado en la comunicación. Por ello, hablamos de la «persona». No es cuestión aquí de procesos psíquicos u orgánicos, sino solo de un sentido que funciona comunicativamente, sea lo que sea lo que se tematice con ello en las realidades externas a la comunicación.

Inversamente, con la nueva distinción gana también el ámbito de los rendimientos su derecho propio, es decir, el derecho a sus propios criterios. Este se sitúa fuera de la disyunción moral y no se describe ni como moral ni como inmoral, aunque deba admitirse que la moral pueda hacer esto en cualquier momento. Una semántica tan rica en exigencias, que rechaza una distinción (moral/inmoral) que a su vez rechaza otra distinción (*ego/alter*) no es formulable de forma inmediata. Por tanto, en las investigaciones históricas, solo muy indirectamente puede reconocerse en qué se expresa la necesidad de trascender el juicio moral; puede verse, por ejemplo, en el cambio de sentido de *virtuoso* en su transmisión del italiano al inglés en el siglo XVII[10]. En todo caso, esto que viene desarrollado en conexión con la tradición —aunque sea en el rechazo y la reformulación—, en conexión con la «ética», fracasa ante este problema; y en su lugar, como aún tendremos ocasión de ver, se enreda en las paradojas de un juicio moral de la moral.

Con todo ello, se ha llegado a constataciones con una significación de muy amplio alcance. Aclarémonos respecto de sus implicaciones y consecuencias. En primer lugar: toda comunicación moral es una comunicación simétrica. Lo que postula como moral vale para las dos partes, así como para todos aquellos a quienes les es requerida la comunicación. En el ámbito de la división del trabajo y de la especialización, al contrario, un reconocimiento de los rendimientos resulta exigible si uno mismo no es capaz de realizarlos. Se concede sin problemas que uno no sabe cómo se repara un coche, que no se sepa tocar el violín, e incluso en nuestros días se admite gustosamente que no se ha aprendido latín; y en esa misma medida son altas las exigencias planteadas al saber hacer de los otros. Una vez que nos embarcamos en asimetrizaciones, estas tienden a reforzarse a sí mismas, tienden a la «hipercorrección», a la exage-

9. Aquí puede bastar esta determinación. Volveremos sobre este tema para hablar de los problemas que surgen cuando la moral no incluye ya al conjunto de la sociedad.

10. Como ilustración de la terminología en su punto de partida, cf. por ejemplo M. Palmieri, *Vita civile*, citado según la edición crítica de G. Belloni, Florencia, 1982, con la típica fórmula del *bene et virtuosamente vivere*, o la de la *vita de' virtuosi*.

ración. De otra manera, la diferenciación social no podría configurarse. Pero cuando se juzga moralmente a otros, se comunica junto con ello forzosamente que estas mismas condiciones valen para quien expresa el juicio. Ya sea «imperativa» o no, «categórica» o no, la autovinculación es una implicación del sentido de la comunicación moral. Quien quiere permanecer libre de obligaciones morales, no puede exigírselas a otros. Debe elegir otro modo de comunicación. O bien se expresa ambiguamente y pone en marcha una comunicación que elabora el malentendido y eventualmente lo corrige.

De este modo, la inclusión queda incorporada a la comunicación moral. Ciertamente, el otro puede siempre rechazar o modificar. (A menudo se deja atrapar sin darse cuenta). Pero quien inicia y formula la notificación se encuentra obligado por la misma y hace bien en pensárselo antes. Esta es la simetría que efectúa la inclusión, la que incluye a ambas partes y a todos aquellos que vienen co-referidos.

Por otro lado, no hay ninguna exclusión de personas de la sociedad[11]. En la medida en que alguien participa en la comunicación, aunque sea en prisión o en el escondite de unos terroristas, participa en la sociedad. Y justamente es típico de los terroristas que le den valor a esta participación. Dejan una nota en el lugar donde han actuado o envían una carta de «reconocimiento» donde comunican que han sido ellos. Esto es lo que parece que viene mentado cuando la moral, sujeta a su propia terminología, formula el postulado de la irrenunciabilidad de la dignidad humana. Como participantes en la comunicación, los otros no han de ser eliminados a menos que se los mate. Acerca de si esto sería una violación de la dignidad humana, es algo que podría aclarar la hermenéutica de este concepto. En cualquier caso, si no se mata, debe tolerarse que los otros que no siguen los mandatos morales sigan, con todo, estando ahí. Podemos condenarlos moralmente, podemos castigarlos con el desprecio. Pero entonces debemos aceptar que sigan hablando sin ser molestados y que difundan sus puntos de vista. Intentaremos, por lo menos, cerrarles el paso a los medios de comunicación de masas. Entonces imprimirán y retransmitirán por sí mismos. El sistema de la comunicación «sociedad» sigue sus propias reglas, solo puede excluir la no comunicación, puesto que el sistema reproduce la comunicación mediante la comunicación. No puede excluir a los hombres, los cuales, por lo demás, no pertenecen al sistema, sino al entorno del sistema.

11. Ha de recordarse que hablamos aquí de *personas* (*Personen*), esto es, de destinatarios del proceso comunicativo. La semántica de la individualidad indica hoy, por el contrario, lo que cada uno es desde sí mismo (como «sujeto»). Se ha separado de la semántica de la personalidad y se ha desplazado respecto de la inclusión y la exclusión. Cf. a este respecto N. Luhmann, «Individuum, Individualität, Individualismus», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. 3, Fráncfort d.M., 1993, pp. 149-258.

La moral, pues, no puede decidir sobre la inclusión/exclusión[12], solo puede esquematizar la inclusión; y esta es la función de su código, como quiera que lo formule la semántica histórica a lo largo de los tiempos.

Con ello se ha vuelto visible cuál es la carga que la moral asume *ab initio*. Debe compensar la imposibilidad de la exclusión mediante el desprecio. Justamente, esta imposibilidad de excluir a alguien de colaborar en el rendimiento en la sociedad (a menos que se lo mate) es la que le da a la moral su énfasis, su celo, su intensidad. No puede excluirse, solo puede valorarse. Esto lleva, si no hay restricciones incorporadas, muy rápidamente a la impetuosidad, a la ira, a la separación combativa del juicio moral. Si no se puede matar o no se quiere, debe hacerse algo *en su lugar*. Se condena moralmente cuando alguien viola las condiciones para mostrarle estima y no puede evitarse que siga ahí y que siga comunicando. Entonces, al menos, su comunicación debe ser devaluada.

Esta exposición de la moral pretende ser exclusivamente empírica. Remite a hechos que han sido establecidos en consonancia y se somete a un examen empírico. Se las arregla sin el establecimiento de determinadas normas o principios morales. Deja abierto qué sea lo que funcione como condición para la estima o el menosprecio. En vez de establecer normas o principios, lo que viene previsto en su lugar es una «variable» sobre la que la moral puede establecer correlaciones con otras variables, especialmente las de la estructura de la sociedad. La cuestión de cuáles son las condiciones que valen moralmente (esto es, a las que se puede recurrir exitosamente en la comunicación moral), queda confiada a la comunicación social. Como nadie negará, la moralización de la comunicación puede tomar formas muy diversas tanto histórica como culturalmente; puede otorgarle un valor moral a muy diversas condiciones, puede apasionarse por razones muy diversas y puede reaccionar de muy diversas maneras a lo que ella misma ha ocasionado. Puede, perfectamente, haber temas morales ampliamente extendidos que no se omitan en ninguna parte (o casi en ninguna parte). La teoría sociológica de la moral aquí presentada trata esta cuestión, sin embargo, como un elemento conceptual abierto sobre el que no cabe decidir de antemano. De este modo, llega a enunciados sobre la moral sin que, por su parte, deba exigir determinadas condiciones que consecuentemente deba también aceptar[13]. Con ello no se discute (¿como podría hacerse, además?) que

12. Sobre un intento de este tipo y su fracaso cuenta K. T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, Nueva York, 1966.

13. La crítica de la ética que se va a formular más adelante no tiene la intención de ser una crítica moral (aunque naturalmente pueda formularse también de este modo si se quiere moralizar). Se remite, únicamente, a un problema que no ha sido advertido, a una tarea no resuelta. Sin embargo, no exige que se deban poner en juego la autoestima y la estima ajena del especialista en ética.

haya éticas universalistas o incluso morales universalistas. Hay éticas y morales que están proyectadas «para todos los hombres». Pero todo universalismo es universalismo condicionado y ha de ser aprehendido en sus condiciones[14]. Allí donde se formulen teorías u otras visiones del mundo con pretensiones de universalidad, se puede relacionar el hecho de que esto tenga lugar con las limitaciones empleadas para ello. Entonces, aquello que el universalizador considera como mundo, el observador lo ve como el nicho que posibilita sus universalismos.

Cuando se observa de este modo lo que observa un moralista, vienen a la luz no solo sus condiciones sino también sus riesgos. La moral es una empresa arriesgada. Quien moraliza se involucra en un riesgo y ante la resistencia se encuentra fácilmente en la situación de tener que buscar medios más potentes o de perder parte de su autoestima. La moral por tanto, en la medida en que no permanece en lo evidente de suyo, tiene una tendencia a generar conflicto o a surgir del conflicto y luego a agravar el mismo. La moral es de naturaleza polemogénica. Quien argumenta moralmente en una diversidad de opiniones pone en juego su autoestima para darle énfasis a sus exigencias y argumentos. Resulta entonces difícil enfrentar la retirada y dejar atrás, como si de un cartucho vacío se tratara, lo que anteriormente se ha puesto en juego como identidad propia. Uno se ha expuesto a sí mismo mediante la moral, ha vinculado sus propias opiniones con condiciones, ha aportado la autoestima y la estima ajena a la comunicación y no puede banalizar la moral misma, ni siquiera cuando se trata de banalidades (por ejemplo, ¡el censo!). Es así como pueden declararse incendios, y experiencias como las que Europa ha tenido desde la Baja Edad Media, con levantamientos y represiones impulsados por motivos religiosos, con los horrores de la Inquisición, con guerras por verdades moralmente obligatorias y con revueltas surgidas de la indignación, deberían poner siempre ante nuestros ojos este problema cuando nos hallamos ante el término «moral».

III

Si aquí se encuentra un problema, quizás *el* problema de la moral, entonces, ¿cómo se ha situado la ética respecto del mismo?

14. Cf., para el caso paralelo de la teoría del conocimiento, N. Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburg, 1985, p. 196. «Hay ciertamente universalidad, pero solo en formas condicionadas». Para la fundamentación desde la teoría de sistemas, cf. W. Ross Ashby, «Principles of Self-Organizing Systems», en H. v. Foerster y G. H. Zopf (eds.), *Principles of Self-Organizations*, Nueva York, 1962, pp. 255-278; también en W. Buckley (ed.), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago, 1968, pp. 108-118.

A grandes rasgos, la respuesta podría ser la siguiente: ha pasado por alto el problema, cuando no lo ha ignorado adrede. Al menos en su tendencia dominante (dejamos de lado, por ahora, los apócrifos), la ética se ha solidarizado con la moral. Ha tenido por tarea la de procurar buenas razones para la moral y, con ello, para sí misma. Todas las dudas que se presentaban fueron transformadas en dudas sobre la fundamentación. Pero ¿cómo se pudo pasar por alto que a la moral nunca le faltan buenas razones? ¿Y cómo se pudo pasar por alto que todo refuerzo del bien ha de provocar siempre también un refuerzo del mal, un incremento de la diferencia? ¿Cómo se pudo desconocer que es una distinción la que ha de ser reflejada y no solo lo bueno del bien?

Pero nos estamos adelantando. En primer término, hay que encontrar un concepto de ética ligado a los problemas, que posibilite una distancia suficiente respecto de la literatura ética, de cuyo análisis se trata aquí. Los conceptos éticos de esta tradición varían ellos mismos, son por tanto nuestro objeto y no pueden ser al mismo tiempo nuestro instrumento analítico. Por otra parte, este instrumento ha de adecuarse a una observación del objeto, no puede ser elegido arbitrariamente. Este problema de la distancia y la adecuación lo puede resolver una formación funcional de conceptos. Entendemos por ética, pues, una teoría reflexiva de la moral, esto es: toda descripción cognitiva que se adentra en los problemas de la moral e intenta reflejarlos. La función de la ética sería, por consiguiente, la de proveer a la moral de una teoría de la moral, ¡y es aquí donde se encuentra el problema!

Cabe preguntarse cuáles son las exigencias de reflexión que genera la moral cuando ve, por ejemplo, que los malvados vencen, o que en todo caso no se les puede hacer callar, y que los buenos necesitan ayuda. Sin embargo, puede uno también preguntarse qué necesidad de reflexión genera el sistema de la sociedad cuando se comprueba cómo actúa la moral y qué consecuencias tiene. Estos dos puntos de partida, el interno a la moral y el externo a la moral, son, en primer término, incompatibles. No obstante, podría ser justamente ahí donde resida la tarea o, mejor dicho, el problema de la ética. La ética podría tomar una función de mediación, como portavoz de la moral en la sociedad pero también como traductora de las exigencias de la sociedad a la moral. Y quizás esto, y no un interés en ganar prestigio, sea una razón para que la ética le otorgue valor al hecho de ser considerada como una ciencia.

En lugar de buscar apresuradamente una conexión con el sistema funcional de la ciencia y toparnos ahí con un distante escepticismo, se puede profundizar, como buenos funcionalistas, la comprensión del problema de la ética. Las preguntas que es necesario plantearse han sido ya indicadas, a saber: si no hay exclusión de los participantes en la comunicación (personas), ¿qué sentido tiene entonces esquematizar moralmente

la inclusión? Y si no hay comunicación fuera de la sociedad, y por tanto no hay observador externo de la sociedad, ¿cómo cabe entonces observar y describir la moral en la sociedad?

Una gran tradición, ciertamente respetable, ha intentado dar respuesta a esta pregunta con el concepto de razón. Esta razón debía ser pensada en singular, a pesar de la multiplicidad de los hombres, con la posibilidad de inferir de ahí lo siguiente: una sola razón, por tanto una sola filosofía, por tanto solo una moral. Si aceptamos esta extravagancia, entonces el problema queda ya ciertamente resuelto. Solo falta saber cómo. De esta manera, se postuló que la participación en esta razón singular como forma de la inclusión en la sociedad era posible para todos, con la consecuencia de que las excepciones aun entonces incontestables debían ser hospitalizadas, disciplinadas por el trabajo o sometidas a algún tipo de tratamiento exclusivo. Es el gran tema de Foucault. Asimismo, el observador externo quedaba también reemplazado por el postulado de la razón, con el resultado de que la razón debía ser pensada como la instancia última que se juzgaba a sí misma. El círculo autorreferencial debía ser admitido puntualmente en el sistema y todo había de ser asimetrizado en torno a este punto. Pero esto solo podía llevar a la pregunta —y al mismo tiempo hacer imposible su respuesta— de quién o qué podía ocupar esta posición y mantenerla.

Visto de manera retrospectiva, uno tiene la impresión de que esta ha sido una solución demasiado humana. Esta solución resulta ciertamente atractiva a primera vista pero es funesta en las consecuencias inevitables que se tuvieron entonces que aceptar con buena conciencia, a saber, en las consecuencias para los que debían ser excluidos sin excepción. La razón, en toda abstracción, ya esté dirigida al apriorismo trascendental o al cálculo de utilidad, es y seguirá siendo algo que cabe esperar del hombre y que, consecuentemente, clasifica de manera incisivamente nítida a los hombres. Cuando esto se observa de nuevo, y la dialéctica de la Ilustración nos ha ofrecido la escena para ello, puede llevar a la resignación, que por su parte solo puede prosperar a la sombra de la razón. Estos brotes crecidos a la sombra de la razón, sin embargo, no deben quedar como el último dato. Puede que las cosas vayan mejor sin la razón.

Las consideraciones que siguen no tienen sin embargo como objetivo el de proyectar una nueva ética libre de razón. Ello debe quedar confiado a la filosofía y probablemente a unos tiempos más tranquilos. Nosotros nos limitamos a emplear la conceptualización esbozada hasta ahora, y los planteamientos de preguntas que resultan de la misma, como punto de partida para unos análisis histórico-semánticos.

Partimos del hecho de que toda moral en la sociedad debe ser comunicada, por lo que toda ética en la sociedad debe ser escrita. De ahí se

siguen unos condicionamientos que no pueden ser elegidos libremente, sobre todo condicionamientos relativos a las evidencias y plausibilidades que se pueden requerir. En el siglo XVIII y a principios del siglo XIX, esta consideración de las cosas fue tomada y trabajada, en primer lugar, desde la perspectiva de las decepciones de la racionalidad. Esto llevó a teorizaciones muy heterogéneas, según se concibieran los condicionamientos de manera individual-psicológica o históricamente como espíritu de los tiempos o en clave económico-social, como preferencia forzosa por los propios intereses. La consecuencia, sin embargo, era siempre la misma: una desvalorización de las pretensiones de racionalidad y un interés en las racionalidades secundarias. Nosotros nos liberamos por completo de esta forma de ver las cosas (y con ello también de la necesidad de elaborar la decepción) en tanto vemos que la construcción de sistemas, la organización, e incluso el orden como tal, requieren siempre condicionamientos. Esto es, si cabe, más cierto cuando se desarrollan semánticas de alto nivel del conocimiento o de la moral.

Esto lleva, finalmente, a buscar conexiones empíricamente investigables entre las estructuras de la sociedad y las semánticas éticas o morales, independientemente de toda valoración como racional, correcto o moralmente bueno. Estas correlaciones no han de ser aprehendidas estáticamente ni tampoco siguiendo una tipología por épocas. No se trata de establecer que cada época desarrolla su moral correspondiente. Más bien, lo que ocurre es que la conexión está ella misma sometida al cambio evolutivo, y ello sin una sincronización casi propia de la ley natural. Esto significa que la distinción entre moral y ética es ella misma un artefacto histórico y que solo es posible cuando la sociedad se ha vuelto lo suficientemente compleja como para problematizar su propia moral.

Si pretendemos investigar en esta dirección, parece poco aconsejable ampliar el concepto del *ethos* o de la ética más allá de sus orígenes griegos y de las tradiciones posteriores, y aplicarlos a relaciones que no se podían describir a sí mismas con esta palabra. Esto vale también para el sistema de la sociedad del antiguo Israel. La literatura moderna habla, ciertamente de *ethos* en referencia a esta sociedad y a los textos producidos por ella. Sin embargo, lo que puede establecerse empíricamente parece estar determinado mediante una distinción específica, a saber, mediante la insuficiencia de un derecho referido a un comportamiento pasado y orientado a sanciones. Se busca admoniciones que vayan más allá y quieran dirigir el comportamiento futuro y, llegado el caso, no sancionable; se busca una semántica de otro tipo, y se la encuentra en la religión[15]. Cuando esto era el planteamiento del problema y la distinción

15. Cf. (¡pero con la palabra *ethos*!) E. Otto, «Sozial und rechtshistorische Aspekte in der Ausdifferenzierung eines altisraelischen Ethos aus dem Recht», en *Osnabrücker*

directriz de la orientación, no había motivo para distinguir entre moral y religión (lo que no debe significar, y para tiempos posteriores tampoco tiene que significar, que la religión tenga que haber tomado una cualidad específicamente referida a la moral). Así, había ciertamente problemas relativos a la teodicea y al acceso cognoscitivo y comunicativo a Dios. Sin embargo, a diferencia de la ciudad griega, no había motivo para la elaboración de una semántica específicamente moral.

Muy distinto es el caso griego. Aquí tendremos que partir del hecho de que palabras empleadas en el habla corriente como *agathós*, *áristos*, *areté* (y más precisamente, la palabra latina *virtus*) designan cualificaciones que en la vida cotidiana son esperadas y valoradas, tales como la hombría, la capacidad de imponerse, el valor o la generosidad, con las correspondientes susceptibilidades para los fenómenos negativos. Se trata de condiciones para la acción exitosa, y especialmente de condiciones que han de ser satisfechas por los miembros varones de clase alta. La «estilización» ética de estas cualidades que se encuentra en los textos de Platón o de Aristóteles es ya un refinamiento y una fijación con los medios de una cultura escrita, y con ello son punto de partida para una evolución de las ideas. Pero tampoco esto, que queda reunido bajo el título de «ética», tiene nada que ver con fundamentos o fundamentaciones de la moral. Aristóteles constata simplemente que los hombres buscan el bien y rehuyen el mal; y ciertamente no es irreal decir que esto se puede demostrar, que es así. Por la vía del concepto de *ethos* se halló acceso a distinciones estrechamente conectadas con la tipología de la diferenciación de la sociedad (y que, por tanto, tampoco se dejaban separar teóricamente de la «política» de forma neta). Se trataba primariamente de la distinción ciudad/campo (o también *pólis/oikos* o, formalmente: centro/periferia) y secundariamente, pero de manera muy efectiva en la tradición que siguió hasta el Renacimiento cuatrocentista italiano, de la distinción entre nobleza y pueblo, esto es, de la estratificación. El concepto de *ethos* estaba, con ello, al servicio de la tarea de destacar frente a otros; ciertamente, esto también pertenecía al sistema social de la sociedad, pero no en sentido propio y no en el sentido de la perfección humana. No se oye nada del *ethos* de los remeros en las galeras. La distinción, la prominencia, dejaba abierta la posibilidad de la insuficiencia, de la *privatio* (*stéresis*) o de la corrupción. Empleaba por tanto un concepto normativo de naturaleza que hacía posible concebirla como vida naturalmente buena y, con ello, feliz, o bien posibilitaba concebirla como perfecta disposición interna (*hexis*, *habitus*) del hombre.

Hochschulschriften, Schriftenreihe des Fachbereichs III, t. 9, 1987, pp. 137-161, con más referencias bibliográficas.

Estas son distinciones que han conformado una tradición hasta bien entrada la Modernidad, unas distinciones que determinan la estructura de una semántica ética y que —de un modo invisible para sí mismas— estaban conectadas con diferenciaciones socioestructurales. Con ello, venían dadas las condiciones que posibilitaron a esta ética veteroeuropea el actuar mucho más allá de la sociedad en la que arraigaba, así como el seguir sirviendo de guía aún en el paso a la sociedad moderna en un tiempo en el que todavía no se podía ver lo que iba a venir. Sin embargo, desde otro punto de vista, los problemas de la ética también se han agudizado. Esto vale sobre todo para la elaboración semántica de los problemas de la autorreferencia.

Ya en el concepto de una disposición habitual al bien (virtud) había sido incorporada una unidad de autorreferencia y heterorreferencia que, más adelante, provocó crecientes quebraderos de cabeza. En Aristóteles[16], esta felicidad (*eudaimonía*), buscada por sí misma, quedaba separada en los puntos de vista del honor (*time'*), placer (*hedone'*) y razón (*noûs*), junto con otras excelencias (*arete'*), las cuales, por su parte, son elegidas en parte por mor de sí mismas, en parte por mor de la felicidad a ellas vinculada. Puede reconocerse aquí una variante del esquema de emanación propio de las grandes culturas. De la autorreferencia surge la diferencia de autorreferencia y heterorreferencia. En la medida en que la estructura de la sociedad precisa suficientemente lo que se quiere decir con estos conceptos, no resultan necesarias más explicaciones. Esto cambia en la Edad Media, en la medida en que la referencia de la ética a un *habitus* inclinado a la perfección queda sustituida por la orientación según la culpa individual. Con ello, surge una casuística moral cada vez más diferenciada dinámicamente. Tan pronto como, además, la relación entre estructura de la sociedad y moral se vuelve ambivalente, y posibilita diferentes interpretaciones, la ética misma como descripción de la moral se vuelve ella misma problemática.

Trataremos de mostrar que, en el paso a la sociedad moderna, las estructuras de la sociedad se transforman sin que, al mismo tiempo, se tuviera lista una ética que pudiera reflejar las consecuencias de estos cambios en el ámbito de la moral. Hemos de contentarnos con modificaciones, ciertamente profundas, de lo transmitido por la tradición, puesto que, en el periodo de transición —y este va desde el siglo XVII al XX— es imposible renunciar a la inclusión moral del hombre en la sociedad sin un sustituto de la misma. Las transformaciones, ciertamente radicales, de la semántica ética, en especial la conformación como disciplina de la ética en tanto teoría reflexiva de la moral, cumplen la función de servir de auxilio en la transición. La ética, cuando menos, recoge una parte de la carga relativa

16. *Ética a Nicómaco*, 1097 a34-1097 b6.

a la orientación. Se ve sometida a la presión de la abstracción. Sus formas tradicionales, prudenciales y casuísticas evidencian ser insuficientes. Se reacciona a la creciente diferenciación con una creciente generalización, puesto que se quiere mantener que la sociedad debe ser concebida como cuerpo moral y como unidad moral y porque todo aquello a lo que esta unidad ha de dar expresión debe ser formulado por la vida de una diferenciación y contingencia crecientes. La unidad moral de la inclusión en la sociedad se extiende a toda costa y la filosofía se ve exigida al más alto grado de virtuosidad hasta que, finalmente, se puede reconocer la fuerza autosustentadora de las modernas estructuras y verse, al mismo tiempo, que los problemas y las consecuencias de esta formación de la sociedad no pueden ya ser encerrados en categorías morales ni pueden ya ser solucionados en la forma de manifestar estima o menosprecio. La completa incapacidad de la moral para servir de ayuda se muestra, entonces, en la última versión de su ambición en la sociedad, a saber: que solo merece estima quien está contra la sociedad.

Este avance, aún muy abstracto, de lo que viene a continuación, puede aprovechar el hecho de que se presta atención a la función inclusiva de la moral, porque en virtud de ello queda claro el ser afectado de la moral por las transformaciones de la estructura de la sociedad que tocan a las formas de inclusión. Desde esta perspectiva es como se sitúa nuestra hipótesis de partida de que la sociedad europea ha pasado, en el siglo XIX, de una diferenciación estratificada a un sistema funcionalmente diferenciado[17]. La diferenciación estratificada se correlaciona aún muy fuertemente con la diferenciación centro/periferia, y ambas formas de diferenciación descansan en instituciones fundamentales multifuncionales, a saber, las familias (hogares), en los medios locales correspondientes. Este tipo de orden procura inclusión a través de la pertenencia a un hogar o, en algunos casos, a una corporación funcionalmente equivalente (monasterios, universidades). En principio, el individuo obtiene de esta manera un lugar fijo en la sociedad. Entonces, el resto de la regulación de la inclusión puede quedar confiada a la moral, la cual solo tiene que determinar a quién le corresponde estima según su procedencia y su comportamiento y qué comportamiento atrae menosprecio sobre sí. Estas condiciones se pierden cuando la sociedad se ajusta al primado de una diferenciación principalmente funcional, puesto que entonces no hay ya esas unidades multifuncionales a las que el individuo pertenece por completo, en las que puede vivir. El problema de la inclusión ha de transformarse en un problema del acceso libre y, en lo posible, igualita-

17. Cf., con carácter introductorio, «Gesellschaftliche Strukturen und semantische Tradition», en N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. I, Fráncfort d.M., 1980, pp. 9-71.

rio, a todos los sistemas funcionales, en los cuales el individuo toma parte, si es necesario, a través de la «comunicación». El funcionamiento del sistema funcional se vuelve una condición vital para cualquiera y la función de inclusión de la moral, en cierto modo, se vacía.

La virulencia de los conflictos morales en la Baja Edad Media y a principios de la Modernidad nos ofrece un primer punto de referencia. Se refieren primariamente a temas de la religión, pero se ocupan también, en la forma dada a través de los mismos, con la relevancia social del dinero y con la legitimidad jurídica del gobierno político. En cualquier caso, el espectro temático hace estallar justamente el orden estamental tenido por estable, que, por su parte, se endurece en estos conflictos. Los nuevos problemas de inclusión (tales como los relativos a la nueva riqueza de los comerciantes o los de los estratos inferiores temerosos por la salvación de su alma, o los de los poderes políticos progresivamente independientes del reino, como las ciudades o los territorios) solo se pueden resolver por la vía de la moral, o en todo caso solo así puede uno imaginar que se pueden resolver. Sin embargo, justamente esto no lleva a la unificación moral sino a acalorados conflictos morales. Con ello, la moral se desacredita a sí misma. Esto, sin embargo, no se puede reconocer, pues no son visibles otros modos de inclusión; y tampoco se necesita reconocerlo, puesto que siempre el otro bando tiene la culpa en el conflicto y esto basta como explicación. La cuestión de quién empezó el conflicto y quién tiene la culpa se deja «puntuar», como hoy se dice, y con ello se presta a ser entendida desde múltiples perspectivas. Solo el derecho desarrolla progresivamente la competencia para hacerse la pregunta de quién tiene y no tiene razón independientemente de la pregunta de quién ha empezado el conflicto. Sin embargo, ello es posible solo sobre la base de una diferenciación entre derecho y moral que se abre paso entonces en el siglo XVIII. Desde mediados del siglo XVII, el nuevo Estado territorial tiene suficientes competencias como para asegurar la paz también bajo fanáticos morales. No necesitan ya ser encarcelados, proclama gozoso Guez de Balzac tras el caso de La Rochelle; basta con que se aten, junto con los demás súbditos, a la larga cadena del gobierno pacífico soberano[18]. Estas conquistas descansan ya en la diferenciación funcional. Ellas, junto con la diferenciación dinámica de la economía monetaria y de la ciencia orientada a la investigación, están ya poniendo en peligro el orden estamental. Pero aún no resulta reconocible un nuevo principio de estabilidad socioestructural. El futuro, como siempre, está en la oscuridad, y solo puede ser leído en el espejo del pasado. Y aquí se ve, con toda la

18. «Les sujetará con más largas cadenas [...] dejándoles vivir con los demás súbditos», se dice en J.-L. de Guez de Balzac, *Le Prince* [1631], citado según *Œuvres*, París, 1864, pp. 5-208 (cita p. 22).

discontinuidad en dirección al «progreso», una continuidad en la fundamentación de la sociedad de hombres perfectibles en la moral.

Así es como se llega a que el siglo XVIII se pueda celebrar como el siglo de la moral como ningún otro, y subordina hasta la religión a este punto de vista. Ante conflictos superados, o al menos domesticados, se llega a una apoteosis de la moral. Sarastro canta así por un siglo entero: «A quien estas enseñanzas no alegren, no merece ser un hombre». Pero entonces sigue estando la pregunta: ¿qué hacemos con ese hombre?

IV

La forma en que la moral es enseñada, y por tanto transmitida, en las escuelas latinas, desde que los textos antiguos fueron conocidos en la Edad Media, es a través del esquema de las virtudes y los vicios. La ética (entonces, parte de la *philosophia moralis*) tenía que cargar su enseñanza con este esquema. Respecto del contenido, se instituyeron catálogos que hacían posible abordar confrontadamente diferentes virtudes y diferentes vicios. Si se quería cotematizar al observador, entonces este aparecía como elogio de la virtud y reproche del vicio. Si se quería reforzar el aliciente retórico, se presentaba el esquema como conflicto de las virtudes y de los vicios[19]. Los procesos de aprendizaje eran relatados mediante la metáfora del espejo. Cualquier ojeada al material muestra que está presupuesta la moral del esquema y que, en el esquema mismo, se presenta como preferencia por las virtudes[20]. Las virtudes eran recomendadas encarecidamente y los vicios eran rechazados con rigor. Este modo de obrar significa que la moral misma entraba en el conflicto como parte interesada, a saber, tomando partido a favor de la virtud y contra el vicio, y con ello legitimaba el conflicto mismo. Esto significaba también que las virtudes habían de verse en el espejo, pero no aquel que se mira en el espejo para informarse sobre sí mismo. Los problemas referidos a la autorreferencia fueron enmascarados, o ni siquiera fueron tenidos en cuenta. Estrechamente ligados a las paradojas del código y a la pregunta

19. Cf. como ejemplo W. Jordaens, *Conflictus virtutum et viciorum*, reed. con una introducción a la historia de los temas y al género de estos discursos polémicos de A. Önnerfors, Opladen, 1986.

20. Cf., por ejemplo, R. Bradley, «Backgrounds for Title *Speculum* in Medieval Literature»: *Speculum* 29 (1954), 100-115; H. Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tubinga, 1973; M. Shapiro, «Mirror and Portrait: The Structure of Il libro del Cortegiano»: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 5 (1975), 37-61.

por la procedencia del mal en un mundo creado por Dios, permanecían como asunto de la teología, no de la ética. Y justo por ello la distinción entre virtudes y vicios no era reflejable como código de la moral, como código que se dejara distinguir de otros códigos. El observador es únicamente tomado en la forma de una correspondencia punto por punto (igualmente sometido a la moral). Las virtudes se verán correspondidas por la alabanza y el vicio por el reproche. Se infringiría la moral, que también le obliga, si el observador quisiera juzgar de manera cruzada y conducirse como alguien que reprocha la virtud y alaba el vicio. A esto solo se atreverá el Marqués de Sade.

Resulta reseñable, asimismo, que la enseñanza moral no se agote en modo alguno en la exposición de las virtudes y de los vicios y que proceda entonces tautológicamente, alabando las virtudes y reprochando los vicios. Hay además importantes objetos que se presentan como estados naturales de cosas y que solo después son esquematizados moralmente. Esto vale, por ejemplo, para la doctrina acerca de las pasiones, pero también para la doctrina sobre las costumbres y las necesidades, que prestan especial atención a las diferencias dadas por la estratificación. Este tipo de subdivisiones, por más que estén finamente diferenciadas y tabuladas, llevan entonces, en último término, adherida una distinción moral, que ordena las pasiones, las costumbres, etc., según lo bueno y lo malo (*schlecht*)[21]. También entonces, cuando la teoría no parte de la moral sino que ofrece una descripción de la naturaleza humana y social, acaba en un juicio moral. En esta medida, por tanto, la *science des mœurs* del siglo XVII, que se interesa por estos temas, no aporta ninguna nueva moral. No hay que sorprenderse, por tanto, de que la moral se identifique con su propio código. Esto se entiende por sí mismo. Pero también la ética, como doctrina de la moral, se identifica con este código. No enseña, por ejemplo, cuándo es oportuna la moral y cuándo no, sino que pretende ella misma intervenir a favor de la virtud y contra el vicio. No representa el punto de vista de un individuo autónomo y capaz de decisión. Las metas se entienden (aún) por sí mismas, solo los medios necesitan ser elegidos según las circunstancias[22]. Esto quiere decir que no se ve necesidad alguna para investigar en los motivos o para deliberar sobre los mismos. La moral vale como naturaleza y la *virtus* como *perfectio rationis*. La libertad de elección misma es una exigencia de la

21. Cf., por ejemplo, Aegidius Columna Romanus (Egidio Colonna), *De regimine principum* [1277/1279], Roma, 1607 (reimpr. Aalen, 1967), pp. 153 ss., para las *passiones*, pp. 188 ss. para las *mores*.

22. «Consilium non est de fine, sed de his quae sunt ad finem», dice Colonna, *op. cit.*, p. 496. O Mateo Palmieri, *Vita civile*, citado según la edición crítica de G. Belloni, Florencia, 1982, pp. 68 ss.: «Niuno consiglio è mai del fine, ma in che modo et con che mezi al fine si possa venire».

moral, una exigencia de la responsabilidad moral. No conforma ninguna posición desde la que se pudiera decidir a favor o en contra del esquema moral. Quien se decidiera contra la moral, sería visto como alguien que se decide contra las virtudes y a favor de los vicios. No merecería la alabanza sino el reproche. La validez incuestionada y sin alternativas del esquema moral recibe expresión también en términos ontológicos y cosmológicos. La estructura binaria de acuerdo a la cual se está emplazado entre el bien (ser) y el mal (no ser) —pero sin que se pueda determinar sin embargo *qué* es el bien y *qué* es el mal— no es ninguna peculiaridad del hombre, ni siquiera lo es de los seres vivos, sino que viene simultáneamente dada a todas los entes mediante la naturaleza[23]. La naturaleza está orientada a la perfección, tal y como enseña la santa alianza entre la teología de la creación y el aristotelismo: *natura enim Samper ex imperfecto ad perfectum procedit*[24]. Todo lo malo (*Schlechte*) (o malvado [*Böse*]) es experimentado como destructivo, todo lo bueno como constructivo o perfectivo[25]. Quien infringe la moral, perturba el orden, obra destructivamente. El que esto pueda ocurrir, es algo que ha de aclarar la antropología. Esto es lo que le da su significado moral a la doctrina sobre las pasiones[26]. De acuerdo a la configuración de esta antropología, y con una permanente mirada de soslayo a las implicaciones teológicas, queda entonces proporcionada la explicación de que ocurran faltas morales; esto tiene lugar ya por la vía de la vinculación del alma al cuerpo, ya por la del desconocimiento, o ya sea por el error. En todo caso, la moral misma no es la razón de que haya vicio, aunque ella misma promueva la obediencia mediante la distinción entre virtudes y vicios. Más bien, las explicaciones de la desviación explican que la educación moral es posible como lucha permanente (a su vez, moralmente positiva) contra las pasiones dependientes del cuerpo, contra el desconocimiento y contra el error.

El concepto de naturaleza ajustado para la moral, y que está a su servicio, se distingue en aspectos esenciales del concepto de la misma que tiene la ciencia moderna de la naturaleza. Ante todo, aquí lo que

23. «Appetere enim esse & bonum & fugere non esse & malum, quod naturaliter appetimus, prout natura nostra convenit cum omnibus ontibus, sic est de iure naturali», afirma, como buen aristotélico, Colonna, *op. cit.*, p. 523.

24. E. Colonna, *De regimine principum*, cit., p. 5. Annibale Romei, «Dell'honore», en *Discorsi*, Ferrara, 1586, pp. 58 ss., soluciona con ayuda de esta idea el problema fundamental de la teoría sobre la nobleza, de la relación entre nacimiento y mérito. La virtud/honor innata e imperfecta, que solo ha de ser guardada, aspira a la perfección, que sin embargo aún debe ser adquirida.

25. Aún a mediados del siglo XVII, Edward Reinolds dice lo siguiente: «Malum est destructivum, bonum est perfectivum», cf. *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man*, Londres, 1640, reimpr. Gainesville (Fl.), 1971, p. 519.

26. Cf., como sustitutivo de su ética, que quedó sin escribir por buenas razones, el tratado de Descartes *Les Passions de l'Âme*, París, 1649.

infringe la naturaleza no es por ello ya imposible[27]. Cuando se presenta algo «no natural», ello no fuerza a alterar la representación de la naturaleza, sino solo a condenar moralmente a quien se desvía. El concepto de naturaleza, por tanto, no opera como criterio para el aprendizaje cognitivo, sino que está al servicio de una disposición moral, que afirma lo que se corresponde con la naturaleza y rechaza lo que la contradice. Es así como permanentemente se argumenta en referencia a la naturaleza. Contradice a la naturaleza el tener relaciones sexuales por placer y no para la procreación. Contradice a la naturaleza el cobrar intereses (porque las cosas artificiales como el dinero no se pueden reproducir). El hecho de que, con todo, la infracción sea posible no es tratado como una «falsación» de la teoría, sino que es visto únicamente como motivo de enojo y condena. La naturaleza sirve como instancia verificadora de apelación y de argumentación; pero esto solo es así porque ella representa una toma de partido moral y porque se posiciona a favor del mundo bueno, perfecto y creado por Dios.

Desde una perspectiva notable, y pese a todas las fundaciones cosmológicas de la moral, se conforma un concepto especial para la ética que se contrapone a la economía y a la política. La ética tiene que ver solo con el orden del comportamiento del individuo, la economía con el orden de la sociedad doméstica, la política con el orden de la sociedad política (*civitas*, *regnum*, *res publica*, etc.)[28]. Estas distinciones pueden mantenerse cohesionadas mediante una ciencia moral universal, dado que se parte de que los hombres individuales son parte de las sociedades domésticas y de que las sociedades domésticas son parte de la sociedad política. La

27. El problema que aquí se presenta, por lo demás, es plenamente visto y tenido en cuenta mediante una distinción *dentro* del concepto de naturaleza. Al tratar el tema «*Quod homo naturaliter est animal civilis, non obstante quod contingat aliquos non civiliter vivere*» (lib. III.I, cap. III, pp. 406 s.), Egidio Colonna, *De regimine principum*, cit., distingue una naturaleza que no permite ninguna excepción, al modo como el fuego no puede evitar calentar y la piedra no puede evitar caer, y la naturaleza del hombre, que puede ser descrita de tal manera que «quia habet quendam impetum & quandam aptitudinem naturalem, ut civiliter vivat», pero deja también por completo abierta la posibilidad de vivir de otra manera, sea por necesidad, sea por corrupción, sea también por mor de ideales superiores de la *vita contemplativa*. Por lo demás, el concepto de naturaleza no describe el caso normal, pues *civiliter vivere* significa vivir en la ciudad, cuando la mayoría en esa época vivía en el campo.

Por lo demás, también desde esta perspectiva, el Marqués de Sade es un inversor consecuente de los presupuestos del razonamiento tradicional. Lo que la naturaleza hace posible está por ello permitido, y la costumbre civilizatoria de dividir luego, aún, entre bueno y malo está por tanto equivocada. En lo que toca a todos los modos posibles de comportamiento sexual, esto significa lo siguiente: «La posibilidad que de entrada existe de hacerlos es una primera prueba de que no la ofenden de ningún modo» (*Justine, ou les malheurs de la vertu* [1791], citado según la edición de París, 1969, p. 48).

28. Así es como distingue Colonna (*op. cit.*, pp. 308 ss.) las *morales scientiae*, en «Ethica, quae est de regimine sui, & Oeconomica, quae est de regimine familiae, & Politica, quae est de regimne civitatis & regni».

ética se encuentra así ordenada en un esquema cosmológico, que queda explicitado por la vía de la distinción de todos y partes. Tampoco es, por consiguiente, ninguna teoría de la reflexión de la moral natural a secas sino que solo se ocupa del comportamiento de las partes del todo. Como resulta fácilmente reconocible, este situar la ética depende del presupuesto de una inclusión natural del hombre en la sociedad y, con ello, depende de unas condiciones socioestructurales que le prestan plausibilidad a este presupuesto; y esto, en primer término, no queda puesto en cuestión mediante la duda teórica y los problemas de interpretación en el ámbito de la fundación religiosa de la moral. La estabilidad del esquema moral no es solo ontológica (cosmológica), también está asegurada lógicamente contra el desmantelamiento. La unidad de la diferencia de los modos de comportamiento moralmente bueno y moralmente reprochable no queda descrita, sin embargo, como tal unidad —lo que exigiría una distinción metamoral—, sino que es reintroducida en la moral misma como una norma central, a saber, como el precepto de la medida, del justo medio (*milieu*) y de la evitación de los extremos (*modestie, justice*)[29]. En todo esto se encuentra un dispositivo inmanente de control del riesgo, una norma incorporada de autocorrección. No hay que dedicarse demasiado a la moral, sino que se debe atender a las circunstancias desde el justo medio. En el trato con los preceptos morales, se necesita adicionalmente de la *prudentia*. Ha de prestarse atención también a las condiciones temporales, que no son propicias en todo momento. Correlativamente, las formulaciones de las virtudes dejan espacio para la adaptación a las circunstancias, para las demoras, hasta para la «disimulación» de los propios propósitos[30]. Desde un punto de vista lógico, este consejo a la moral de que no se haga efectiva sin precaución lleva a una paradoja enmascarada o a la aceptación de que entre bueno y malo (en sentido moral) hay un tercer valor, el de la cautela moral. Este es un modelo de desparadojización muy antiguo, común a muchas culturas[31], que sin embargo no se da a conocer como tal. El problema de la digitalización del código queda introducido en el código digitalizado y, con los medios del código, con una nueva aplicación del código a los problemas creados por él, resulta atenuado el

29. Cf. como ejemplo las consideraciones de F. Loryot, *Les Fleurs des Secretz moraux: Sur les passions du Cœur humain*, París, 1614, pp. 661 ss. sobre el tema: *pourquoi le milieu est la place la plus honorable.*

30. Cf., en especial, el ensayo de Bacon *Essay of Simulation and Dissimulation*, citado según F. G. Selby, *Bacon's Essays*, Londres, 1895, pp. 12-15. (Hay otros ensayos de Bacon también relevantes para esta cuestión). Cf. además T. Acetto, «Della dissimulazione onesta» [1641], en B. Croce y S. Caramella (eds.), *Politici e moralisti del seicento*, Bari, 1930, pp. 143-173; Madeleine de Scuderi, *Conversations sur divers sujets*, t. I, Lyon, 1680, pp. 300 ss.

31. Cf., a este respecto, E. Leach, *Social Anthropology*, Glasgow, 1982, fundamentalmente pp. 8 s.

problema. Puede ser bueno, puede no ser tan bueno, tal y como el código mismo lo exigiría. También la jurisprudencia conoce sus correcciones correspondientes[32]. Dado que la evolución no ha generado un mundo describible lógicamente libre de contradicciones, parece acreditarse en la evolución que se generen primero los problemas y luego se ocupe uno de ellos. Y esto ocurre siempre con las reglas estructurales (*frames*, *schemes*, *scripts*) que subyacen al problema. Justamente en este sentido, la moral puede también, antes que nada, ayudarse a sí misma.

Esta vinculación sin salida (sin salida lógica) con la moral se deja ver finalmente también en la forma en que la distancia es admitida. La tarea de una presentación algo distanciada del esquema de la moral le incumbe a la *retórica*, que parece haber sido inventada para descargo de la ética. Hermanada con la ética, la retórica presenta suficientes conceptos contrapuestos para valorar debidamente todo comportamiento que se quiere (o se debe) aceptar. El derecho puede ser practicado con rigor: es entonces la loable *severitas*. Puede también ser practicado con indulgencia, con clemencia o disimulando que se conoce la infracción: es la loable *clementia*[33]. Hasta la pregunta de si hay que alabar un comportamiento (por ejemplo, como generosidad) o reprocharlo (por ejemplo, como prodigalidad), puede quedar abierta para poder uno orientarse según las circunstancias. Puede aprenderse también en las escuelas *cómo* han de presentarse oralmente y por escrito (por ejemplo, epistolarmente) las virtudes y los vicios. Aquí no se trata ya de la cosa misma, sino de su comunicación[34]. La comunicación se esforzará por poner las opiniones (acciones) preferidas del lado de las virtudes y las opiniones (acciones) no preferidas, del de los vicios. Puede emplear el esquema moral como esquema de ordenamiento de la comunicación exitosa. Alcanza el punto culminante de su distancia respecto de la moral cuando reconoce que los vicios intentan ciertamente, y con éxito, presentarse como virtudes, y que esto es posible en todos los casos[35]. También la teoría retórica de la técnica de la paradojización sigue

32. Cf. A. Bonucci, *La derogabilità del diritto naturale nella scholastica*, Perugia, 1906.

33. Cf., por ejemplo, J. Omphalius, *De officio et potestate Principis in Republica bene ac sancte gerenda, libri duo*, Basilea, 1550, pp. 44 ss., 78 ss.

34. Puede decirse con seguridad que esta distinción entre virtudes y vicios es por su parte una consecuencia de la invención de la escritura, aunque la retórica, como arte del discurso, se ocupe primariamente de la comunicación oral. Sin embargo, desde el siglo XII se conforma también sobre asuntos concretos (por ejemplo, cuestiones políticas) una muy influyente retórica para los autores de textos (*ars dictaminis*), que se puede identificar, y con muy serias consecuencias, con la distancia del autor del texto respecto de la comunicación. Cf., a este respecto, Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. I, Cambridge, 1978, pp. 28 ss.

35. Cf., ya en medio de las guerras civiles religiosas, F. de La Noue, *Discours politiques et militaires* [1587], citado según la reed. de Ginebra, 1967, p. 74. Esto se hace,

esta tendencia, a saber, la de mostrar que también hay buenas razones para las opiniones no habituales, e incluso para las acciones moralmente reprochables; esto es, que la prueba de la verdad siempre puede ser presentada también para lo contrario[36]. También resulta habitual indicar que justamente las cosas buenas se prestan al abuso, de tal manera que también se debe guardar la medida en cuestiones de moral. La literatura dedicada a la retórica (y por su parte, por tanto, retórica) permite reconocer cuál es la medida de movilidad que uno aún se puede permitir cuando no puede ponerse en duda la inclusión en la sociedad y cuando, por tanto, la vinculación a la moral debe ser aceptada de antemano. Tampoco la retórica pone en duda que uno tenga que luchar del lado de las virtudes, que se tengan que alabar estas y reprochar los vicios; solo pide para sí libertad de movimiento en la cuestión de dónde han de observarse las virtudes y los vicios. La retórica está más firmemente dispuesta que la ética misma a poner medios de combate verbales a disposición de la buena causa por ella elegida. Con más fuerza que la ética, la retórica echa combustible al fuego de las disputas morales. Asimismo, en este sentido, domina en el ámbito de la reflexión una división del trabajo entre ética y retórica. No se duda, por ambas partes, de la moralidad fundamental del cosmos ni de la sociedad. También la retórica se entiende como *epídeixis* de la moral[37]. Y conjuntamente, la ética y la retórica entonan la alabanza de la *modestas*, de la *mediocritas*, de la *justitia*, de la evitación de los extremos; y ello, en cierto modo, se hace en lugar de unos objetivos precisos que fijen (pero, ¿cómo podría uno fijar la nobleza?) bajo qué condiciones hay que elegir la comunicación que alaba o que reprocha.

Finalmente, es de notar que, aún dentro de la tradición más o menos aristotélica, aparece una distinción que provoca en ella la apertura de un desgarro, a saber, la distinción entre intención y resultado. Quien busca la felicidad no se hace feliz. Quien busca la estima atrae el menosprecio sobre sí. O cuando los efectos no son tan nítidos, cuando no se pueden concebir tan paradójicamente[38], queda cuando menos claro que

sin embargo, en el sentido de un reproche moral: «Todos los males que cometían los disfrazaban con títulos loables, llamando magnanimidad a la temeridad y pusilanimidad a la modestia». Cf. también *op. cit.*, p. 32.

36. Resulta llamativa la división de este tema en dos escritos aproximadamente contemporáneos de Ortensio Lando. Cf. *Paradossi, cioè sententie fuori del commun parere*, Venecia, 1545, y *Confutatione del libro de paradossi nuovamente composta*, cit.

37. Cf., por ejemplo, J. W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rethoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Durham (N.C.), 1979, espec. las pp. 36 ss., con más referencias.

38. La severidad de la condena crece claramente con la seguridad de disponer de una teoría ética independiente de ello. Cf. (según Kant) por ejemplo H. Stephani, *System der öffentlichen Erziehung*, Berlín, 1805, p. 295. La estima no debería ser un motivo, a menos que se sea un hombre moralmente depravado.

la cualidad moral reside en el ámbito de lo no planeable (y en la interpretación religiosa, puede entonces decirse: en el ámbito de la gracia). Puede especularse acerca de qué es lo que ha llevado a esta renovación. Quizás haya sido la necesidad de una simbiosis de moral y religión, o puede que una individualización más fuerte del plan hecho por la intención (o sus equivalentes semánticos), o quizás también, simplemente, la creciente acumulación de experiencias morales, es decir, la literatura. Como siempre, resulta llamativo que haya dos casos de aplicación para una distinción que se está imponiendo, a saber, el caso de la felicidad (*eudaimonía*) y el caso de la estima. De ahí puede concluirse que ya en la doctrina que se encuentra ante nosotros (y aún hoy) hay presupuesta una conexión interna de felicidad y estima. El valor positivo de la moral reside en la unión de ambas. Quien está resguardado en la estima de sus congéneres, quien se sabe sostenido por ellos, es feliz. La felicidad es, en cierto modo, un símbolo del éxito en lo referido a la estima, es una especie de extracto que hace de comprobante de la estima. Esto puede detectarse en el ámbito de las virtudes civiles y republicanas pero también en el de la ascesis religiosa. Este principio es compatible, en cierta medida, con la diferenciación de roles y la diferenciación funcional. No queda aún anulado por la introducción de la distinción entre intención y resultado (esto es, por la desintencionalización de la ética). Pero el paralelismo de los dos casos de no planeabilidad da que pensar. Solo la ética kantiana será tan audaz como para dar un paso más y desplazar al sujeto moral desde la distinción intención/no intención a la ley, al imperativo categórico.

V

En el siglo XVI, con unas relaciones económicas en conjunto buenas, se pierde esta seguridad moral. En muchos frentes estalló una batalla acerca de «verdades»[39]. Los intentos de encontrar apoyo remitiéndose a los textos ético-políticos de la Antigüedad (desde Erasmo y Tomás Moro hasta Justus Lipsius) fracasan o se hace visible que son puntos de vista partidistas. La *traditio* de la religión y lo que hoy se llama hermenéutica no sirven ya: «T'is all in pieces, all coherence gone; All just supply and all relation» [Todo está en pedazos, toda coherencia se ha esfumado; todo es mero suministro y todo relación][40], afirma John Donne, y una de

39. Basta con ver la exposición de H. Baker, *The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century*, Cambridge (Mass.), 1952, reimpr. Gloucester (Mass.), 1969.

40. *An Anatomy of the World* [1611], líneas 213-214, citado según *The Complete English Poems*, ed. de A. J. Smith, Harmondsworth, Middlesex, England, 1982, pp. 270-283.

sus razones dice así: «That those two legs whereon it does rely, Reward and punishment are bent awry» [Aquellas dos patas de las que depende, premio y castigo, han quedado retorcidas][41]. Acerca de cuáles son las razones para este declive ampliamente percibido del orden moral y de su cosmológica visión del mundo no hay hoy unanimidad. Quizá se trató, sin más, de coincidencias: en primer lugar, las divisiones confesionales y las guerras de religión, o también el descubrimiento de América y la visión del mundo correspondientemente ampliada; o la nueva dinámica propia de las relaciones económicas y políticas (por ejemplo, la religión como mero pretexto para guerras políticamente calculadas); o también tenemos el redescubrimiento del escepticismo antiguo como actitud intelectual más apropiada; y, quizás sobre todo, la imprenta, que le ofreció a todo ello una rápida efectividad pública entre unos destinatarios desconocidos e incontrolables.

Si partimos de esta explicación «por coincidencias», llegamos a una teoría evolutiva que acentúa la discontinuidad y que hace uso de las coincidencias para explicar la morfogénesis, esto es, los tránsitos a una forma de sistema más rica en estructuras. Otra posibilidad sería la de partir de que la sociedad de Europa se ha ido haciendo crecientemente compleja desde la Baja Edad Media; que esta, en un primer momento, buscó reaccionar a ello en el contexto de una combinación semántica de religión y moral[42]; que posteriormente, sin embargo, sobrepasa un umbral de complejidad más allá del cual los procesos evolutivos de consolidación de la opinión[43] en la forma de moral ya no funcionan y se vuelven en sentido contrario, esto es, que en lugar de consenso (presunción de consenso) generan disenso (presunción de disenso) y en lugar de integración moral, disputa moral. Y la difusión de la imprenta, que hace simultánea y visible la complejidad de un modo antes imposible, sería también para esta teoría el acontecimiento decisivo.

Consecuentemente, el escritor moralista del siglo XVII busca otros temas. Observa y describe las costumbres, surge una literatura de la *description des mœurs* [descripción de las costumbres]. Uno de sus temas centrales es el del individuo que se afirma en medio de las circunstancias[44].

41. Cf. *ibid.*, líneas 304-305.

42. Cf. a este respecto P.-M. Spangenberg, *Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*, Fráncfort d.M., 1987.

43. Cf. a este respecto R. Boyd y P. J. Richerson, *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago, 1985.

44. Cf. la brillante exposición de A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest: From Descartes to La Bruyère*, Oxford, 1962. Cf. también, y especialmente en lo que toca a La Fontaine, F. Hassauer, *Die Philosophie der Fabeltiere: Von der theoretischen zur praktischen Vernunft — Untersuchungen zu Funktions- und Strukturwandel in der Fabel der französischen Aufklärung*, Múnich, 1986.

Por lo demás, se analizan situaciones sociales típicas, como por ejemplo la del seductor y de quien ha de ser seducido, o la de la comunicación con diferencias estamentales, o la de la insinceridad de la comunicación de la sinceridad, la del juego de la felicidad o la de los *plaisirs* que se alejan rápidamente y se vuelven insípidos. Lo que antaño había quedado reservado a una literatura clandestina, por ejemplo las fábulas, es revalorizado (y con ello las fábulas mismas) con llamativa moderación en la prescripción normativa y en el juicio moral. El anhelo de estima se convierte en un tema y se pone con ello bajo una luz ambivalente. La antigua noticia había sido que la acción virtuosa era su propia recompensa, porque daba alegría y satisfacción, mientras que el honor y la fama eran consecuencias externas[45]. Sin embargo, tan pronto como se plantea la cuestión de las motivaciones —y esto ocurre en el siglo XVII, mucho más perspicaz en sus análisis psicológicos— se desdibujan los límites y se ve hasta qué punto los motivos expuestos pueden apartarse de los verdaderos motivos. No se puede ya exigir tan alegremente que el bien se haga por el beneplácito de Dios, y esto le otorga al motivo de la reputación una renovada urgencia. De ello resulta una sospecha más perspicaz respecto de los motivos: quien busca estima, no la merece ya[46]. La moral exige ingenuidad, pero también astucia[47]. Sus mecanismos son desenmascarados con perspicacia, pero no aún con teoría, sin ponerlos en cuestión como necesidad de la (buena) sociedad. Ya desde hacía mucho tiempo se había remarcado que también aquel que se sabe no observado debe seguir la moral, puesto que la verdadera virtud no presta atención a la alabanza o el reproche ni, en modo alguno, a la reputación y el castigo[48]. A lo largo del siglo XVII este argumento continúa casi sin cambios, pero ahora sirve para presentar el aseguramiento de la moral a través de una

45. Cf. aun P. Parutta, *Della Perfettione della vita politica*, Venecia, 1579, p. 227: «Il vero premio, che alla virtù diede la natura, è quel piacere, che seguita all'operatione virtuosa [...] ma l'honore è un certo premio estrinseco [...], anchorche tale premio non sia uguale ad essa virtù».

46. El *plaisir* que se encuentra en la propia virtud no ha de ser buscado, sino que ha de ser su consecuencia, enseña Madeleine de Scudéri en el ensayo «Des plaisirs», en *Conversations sur divers sujets*, cit., pp. 30-64 (p. 57): «Para ser verdaderamente una virtud, es preciso que no aspire a un placer y que aquel que cause salga naturalmente de ella misma, como la luz sale del sol». Con ello se reflexiona ya acerca de una considerable capacidad de diferenciación psicológica, cuando no sobre la «represión», para solucionar una paradoja inmanente a la moral, la cual por su parte, sin embargo, todavía no puede ser expuesta como tal.

47. Es la paradoja bíblica de las palomas y las serpientes: *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae* [Sed astutos como serpientes e ingenuos como palomas (Mt 10, 16)].

48. «Però che non la infamia né alcuna paura di pene il dove a ritrarre dal peccato, ma solo l'amore di virtù et la perfecta honestà», se lee en Matteo Palmieri, *Vita civile*, citado según la edición crítica de G. Belloni, Florencia, 1982, p. 89.

actitud interna del individuo[49]. Al mismo tiempo, sin embargo, se busca también asegurar la moral en la interacción social, en este caso en la conversación de salón liberada para ello. Esto tuvo sobre todo consecuencias estilísticas: lo que se entrega a la imprenta debe presentarse como si procediera de la conversación, como si estuviera determinado para la misma y como si fuera a ser examinado en ella o pudiera serlo. La moral debe presentarse en una forma más laxa, diríamos hoy: espontánea, breve, aforística, y en una concatenación más discontinua. En todo caso, no como un aburrido tratado sistemático. En cada frase debe ofrecer algo sorprendente y agradable y no debe cansar en exceso la atención. No le es dado presentarse de forma didáctica, pero debe poder seducir[50]. Así, puede creerse durante un tiempo que la seguridad sobre la validez de la moral podía garantizarse mediante la forma de su comunicación y, sobre esta base, se puede tematizar provocativamente al individuo (y destruirlo) como última garantía de la moral. Pero este aseguramiento en la conversación pasa por alto lo que ya se anuncia como orden de la sociedad moderna, y esto pronto lo llevará a su fin.

La forma aforística resulta claramente apropiada para la presentación de paradojas y ahorra responder a la pregunta «¿y ahora qué?». Lo mismo que la moral se estiliza como atención, no demasiado anhelante, por la estima misma, así también el comportamiento mismo queda estilizado como paradójico. Es el caso de la adaptación plenamente manipulativa a la sociedad que se presenta como forma de la autorrealización; o de la lograda artificialidad como naturaleza, que muestra lo logrado de su artificialidad en que no deja que aparezca; o la exhibición de todo tipo de libertad frente a vínculos morales con un miedo verdaderamente paralizante al ridículo[51]. Las paradojas de la autorreferencia quedan resueltas con ayuda del concepto de *naturaleza*, con lo que la reinstauración de la moral que conecta con todo esto recibe su lema.

Cuanto más se desarrolla la perspicacia psicológica y cuanto más exigente es la moral, especialmente en el contexto religioso, tanto más escapa la realidad psíquica a la normativización. Lo que aquí hay realmente se sustrae a la mirada. El género literario de los «retratos» o de los

49. Cf., por ejemplo, Shaftesbury sobre la cuestión «Why shou'd a Man be honest in the Dark?» [¿Por qué un hombre debería ser honesto en la oscuridad?], en Anthony, Earl of Shaftesbury, *Characteristics, Manners, Opinions, Times*, s.l. (Londres), ²1714; reimpr. Farnborough (Hants.), 1968, t. I, p. 125.

50. Cf. para esta temática de estilo, ya ampliamente discutida entre los contemporáneos, L. v. Delft, *Le moraliste classique: Essai de définition et de typologie*, Ginebra, 1982, pp. 235 ss.

51. Cf., a este respecto, D. Schwanitz, «Natürlichkeit und Lächerlichkeit: Probleme der Verhaltensstilisierung in der englischen Restaurationskomödie», en H. U. Gumbrecht y K. L. Pfeiffer (eds.), *Stil: Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Fráncfort d.M., 1986, pp. 426-446.

caractères se mantiene, pero ahora son manejados de tal manera que se toma conciencia de que la descripción estampa algo, normativiza algo, fija algo que no se corresponde con la naturaleza[52]. La caracterización es solo un recurso social y Diderot va a hablar de su *tic de moraliser*[53]. En general, ha de partirse de que el código simplemente binario de la moral lleva a paradojas que no pueden ser ya sencillamente controladas por una metanorma de la medida o por reglas de la *prudentia*. Ciertamente, estas enseñanzas determinan, como antes, a la tradición latina y a todos sus continuadores, que todavía se encuentran en el siglo XVIII[54]. Las encontramos en los problemas morales de la razón de Estado, los cuales, sobre todo en Alemania, son tratados, como antes, desde el punto de vista de una *prudentia civilis* y son separados en buena o mala razón de Estado. Desde ahí, las tomas de partido resultan entonces fáciles y la alternativa bueno/malo (*schlecht*) se entremezcla de nuevo con la de nosotros/los otros[55]. Los autores, más conscientes de este problema, especialmente en la Francia de Richelieu, ya no operan, por el contrario, con un metaprincipio, para el que se hace uso de una cualidad moral, sino con un esquema regla/excepción. Cualquiera no puede infringir la moral sino solo el príncipe a causa de responsabilidades especiales; y no puede hacerlo sin más sino solo por razones de fuerza mayor, en situaciones de emergencia especiales, considerando todas las circunstancias y, en cierto modo, lamentándolo. La paradoja moral es reintroducida en el código moral, pero no ya como moral de la sagacidad, sino que queda remoralizada como derecho excepcional a la excepción. Esta paradoja ya no encuentra su solución en una unidad, sino en una diferencia.

Esta dependencia de una paradoja moral aún no formulable es la que queda sanada con una nueva distinción. Ya en las teorías sobre la nobleza se había tendido a distinguir, en el ámbito de las virtudes, según los términos perfecto/imperfecto, así como a suponer una corriente natural de las imperfectas a las perfectas[56]. Cuando este movimiento de la natu-

52. Cf. también a este respecto L. v. Delft, *Le moraliste classique...*, cit., pp. 137 ss.

53. En «Satire 1: Sur les caractères et les mots de caractère, de profession, etc.», citado según *Œuvres complètes* (La Pléiade), París, 1951, pp. 1217-1229 (cita p. 1228).

54. Por ejemplo, adaptándose solo externamente a las exigencias de las *belles compagnies* (prólogo, s.p.): R. Bary, *La Morale où après examen des plus belles questions de l'école, l'on rapporte sur les passions, sur les Vertus, et sur les Vices, les plus belles Remarques de l'Histoire*, París, 1671.

55. Basta referirse a W. F. von Efferen, *Manuale Politicum de Ratione Status seu Idolo Principum*, Fráncfort, 1639. En especial, para la continuidad de la *prudentia civilis* y la *ratio status*, cf. H. Conring, «De ratione status», citado según la edición de Íd., *Dissertationes academicae selectiores*, Lyon, 1686; o J. H. Im Hof (o Im-Hof), *Singularia politica*, Núremberg, ²1657; *Singularia politica, pars altera*, Núremberg, 1653.

56. Imperfecto es, por ejemplo, lo que el noble recibe por nacimiento y ha de salvaguardar si quiere evitar la infamia. Perfecto es lo que merece por su servicio (moralmente

raleza no encuentra ya apoyo en la cosmología y debe ser abandonado (lo que coincide con una crítica del aristotelismo de escuela), son otras distinciones las que entran en escena en su lugar.

La invención más significativa que se impone en la segunda mitad del siglo XVII, tras largas discusiones sobre la «falsa devoción», puede concebirse como una especie de supercodificación del esquema virtudes/vicios. En este esquema (que es conservado) se distingue, del lado de las virtudes, entre virtudes verdaderas y falsas[57], y el interés se aplica casi exclusivamente a esta distinción. Se parte ahora de que no es posible inferir retrospectivamente de la acción a los motivos[58]. Esta distinción (posaristotélica) de acción y motivo abre, en el campo de los motivos, un margen para ulteriores distinciones que pueden encontrar ocasión en una y la misma acción. Esprit distingue entre la virtud *humana* (social) y la *verdadera*. Solo el código de partida mismo, solo el esquema formal de la «réverence pour la vertu et l'aversion pour le vice» [reverencia hacia la virtud y aversión por el vicio][59] es ahora pensado como natural e innato, mientras que la teoría propiamente tal es ofrecida solo con la supercodificación de las virtudes. El código moral es duplicado entre «verdadero» y «falso», en lo que toca a las virtudes, con ayuda de la vieja distinción entre ser y parecer. «La vertu humaine peut avoir un grand nombre de témoins et d'approbateurs; et sa vraye (¡! —N.L.—) inclination n'est pas d'être, mais de paraître. La vraye vertu ne se soucie que d'être; elle est même bien aise quand on l'ignore; et ceux qui la pratiquent, ne demandent point d'autre témoignage que celuy de leur conscience»[60] [La virtud humana puede tener un gran número de testigos y de personas que la aprueben y su verdadera inclinación no es la de ser, sino la de parecer. La verdadera virtud no se ocupa sino de ser; está bien incluso cuando se la ignora, y aquellos que la practican no piden otro testimonio que el de su conciencia]. No se precisa sino borrar o equiparar los adjetivos *vraye* y *humaine*, que a primera vista no se contradicen en absoluto, para que aparezca la paradoja ocultada por la construcción.

La distinción prioritaria es ahora la del supercódigo, la diferencia directriz de la moral es la de lo fingido y lo auténtico. Y resulta imposible, como puede verse en las prolijas discusiones sobre la simulación/

valorado). Cf. A. Romei, «Dell'honore», en *Discorsi*, Ferrara, 1586, pp. 58 ss. Versiones modernas de esta solución son *ascribed/achieved status* (Linton) o *quality/performance* (Parsons).

57. Para una versión religiosa, cf. por ejemplo De la Volpilière, *Le Caractère de la véritable et de la fausse piété*, París, 1685; para una versión mundana, cf. la posición, cercana a La Rouchefoucauld, de J. Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, 2 tt., París, 1677-1678. La repercusión de esta nueva codificación no deja de verse en numerosas reflexiones contemporáneas, como por ejemplo la de A. Rousseau, *Nouvelles maximes ou réflexions morales*, París, 1679, p. 50.

58. Cf. J. Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, cit., t. I, *Preface*.

59. Cf. *ibid.*, t. II, pp. 523 ss.

60. *Ibid.*, pp. 525 s.

disimulación, que esta distinción pueda hacerse coincidir con la de lo bueno (reconocible) y malo (reconocible). Para la virtud verdadera se precisa ahora una dirección y fundamentación individualista y otra religiosa[61]. No tiene existencia alguna en la sociedad, enseñan los jansenistas. Solo debe afirmarse en la sociedad, esperando la salvación. Es más: si cuantificamos los esfuerzos explicativos (en De La Volpilière la relación entre la verdadera y la falsa *piété* es de 4 a 466 páginas[62]), entonces cabe muy bien preguntarse si la verdadera virtud existe en absoluto, o si no funcionará simplemente como valor reflexivo del código.

Puede que sea por falta de una conceptualización suficiente para todo esto, es decir, por falta de una teoría de la codificación binaria, pero, en cualquier caso, el desarrollo ulterior se estanca en este punto. La continuación de la reflexión ética de la moral se sitúa en la autonomía del individuo. Aquí la concepción del amor propio sirve como punto de partida para una nueva teoría de lo social. Nicole aún es capaz de integrar esto con la distinción entre virtud verdadera y falsa, es decir, con la religiosidad. Para él, la necesidad es la de ser amado «la plus générale inclination de l'amour propre» [la inclinación más general del amor propio][63]. La orientación social se encuentra, pues, enteramente «del lado malo». En el siglo XVIII, con su pensamiento orientado a la práctica, esta conexión teórica será normalizada y olvidada[64]. Uno se deja ahora simplemente regir por la comprensión de que el individuo solo puede poner en práctica su amor propio (en tanto naturaleza suya) si incluye los intereses y las perspectivas de otros, una teoría que finalmente puede eliminar tanto el aspecto del contrato como el de la naturaleza.

En un primer momento, sin embargo, uno se contenta con exponer a los hombres como inconstantes, inestables, dependientes de la descripción, insustanciales, cuando menos sin unidad de su multiplicidad. Se hace entonces comprensible al mismo tiempo que quien quiera que intente caracterizaciones morales se tope con la oscuridad y no aporte justamente nada en calidad de descripción (*portraits*, *caractères*). El resultado puede entonces ser fijado como paradoja o como un texto estabilizador. Al orden

61. La necesidad del consejo profesional está incorporada, por lo demás, en el código mismo. La opinión de que se puede renunciar al mismo y ser piadoso de acuerdo al criterio propio es, en todos los casos, falsa devoción como constata, por ejemplo, De La Volpilière, *op. cit.*, p. 335.

62. No otra cosa es lo que se dice en J. Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, cit.

63. P. Nicole, *Essai de Morale*, t. III, París, [3]1682, pp. 156 ss. Cf. también t. I, París, [6]1682, pp. 321 ss.

64. Para Rousseau vuelve a tener validez la antigua versión, solo que en una formulación secularizada. La célebre fórmula *tirer toute son existence des regards d'autrui* [tomar toda su existencia de las miradas del otro] señala el resultado de una desnaturalización. Menos ayuda proporcionan aún conceptos como naturaleza o contrato en la solución del problema. Nos encontramos, justo a mitad del siglo, en el umbral de una nueva ética.

social debe bastarle con mantenerse en estas descripciones y castigar los desvíos, por ejemplo, con la sanción claramente convencional del ridículo. Y mientras la descripción de la sociedad no pueda desprenderse de la descripción «del» hombre, todo sigue igual.

VI

A pesar de las conmociones que se perfilan, la inclusión moral del hombre en la sociedad permanece indiscutida en un primer momento. Todo lo que queda constituido por vía de socialidad es entendido moralmente. Resultaría con razón inconcebible que el hombre viviera en sociedad y pudiera hacer lo que quisiera. En cualquier caso, sin embargo, pueden reconocerse modificaciones y, si se mira con más detenimiento, se ve que estas modificaciones se introducen allí donde se desarrollan principios para la diferenciación dinámica de los sistemas funcionales.

Cabe mostrar esto desde diversas perspectivas, por ejemplo en el tema del beneficio en el ámbito de la economía o en los esfuerzos por valorizar el amor pasional. Nosotros nos vamos a limitar al ámbito de la política porque aquí la ruptura del fundamento ético unitario se hace visible especialmente pronto y de una manera especialmente nítida. Esto puede tener que ver con lo inabarcable del aparato estatal de gobierno de principios de la Modernidad, ya en los siglos XV y XVI; pero en el plano de la semántica, esto tiene también que ver con el sello impreso históricamente por los textos de Aristóteles en la argumentación sobre la sociedad política y sobre la moral, unos textos también aceptados teológicamente. En el marco de las relaciones modernas, la política ya no puede ser tomada simplemente como un caso de la ética, de hecho como el caso perfecto. Se convierte en objeto de una particular *civilis prudentia* o *ragion di stato*, mientras que la ética se especializa más en asegurar una posición al individuo, desde la que pueda contemplar las relaciones y donde pueda decidirse a una participación que se corresponda con su autoestima y autoconservación. Algunos libros con éxito, profusamente copiados y citados, marcan este camino[65]. Este nuevo desarrollo de una teoría política que se separa de la ética, sin que se pueda renunciar a la moral, se deja captar en dos temas, la admisión de la arbitrariedad y la distinción entre gobernante y gobernado; o mejor dicho, se deja captar en el hecho de que estos adquieran notoriedad[66]. El

65. Pienso en G. Botero, *Della Ragion di Stato*, Venecia, 1589, citado según la edición de Bolonia, 1930; J. Lipsius, *De constantia libri duo*, Amberes, 1585; íd., *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, 1589, según la edición de Amberes, 1604.

66. Para lo que sigue, más detalladamente, cf. N. Luhmann, «Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. 3, Fráncfort d.M., 1993, pp. 65-148.

príncipe no se presenta ya como un *civis* entre otros ni se le tiene ya por alguien que, como tal *civis*, observa las condiciones del orden civil (derecho, moral)[67], aunque se siga requiriendo, como por seguridad, que debe satisfacer *maxime* las cualidades correspondientes[68]. Las circunstancias dejan claro, sin embargo, que la sola perfección en las virtudes civiles no es suficiente. La crisis de la nobleza (hoy muy debatida), esto es, de la estratificación, y la propagación de la violencia en la ciudad y el campo, y en todos los estratos, hacen que se presente como necesario regular la arbitrariedad. La forma en la que el problema se agudiza está determinada por la pregunta de si *cada uno puede decidir por sí mismo cuál es la religión correcta, cuál la verdadera moral y cuál el verdadero derecho*; para sí mismo y también, con ello, para su juicio sobre los demás[69]. Si se tuvo que conceder esto para la religión tras las tensiones confesionales, entonces tanto más ha de hacerse con los órdenes civiles de la moral y el derecho, dependientes de la religión. Sin embargo, esto disolvería todo orden. La solución de este problema mediante una diferenciación del código de la religión, del derecho y de la moral no está aún perfilada. En su lugar, la exigencia de autodeterminación social exige una regulación; y la respuesta es la de autorizar la arbitrariedad, *pero solo en un lugar*. Al menos, es así como lo formula el partido de los realistas frente al partido «des plus grands qui disent auiourd'huy publiquement qu'ils ne peuvent souffrir ce qui ne leur plaist point: Parolle par trop indiscrète, à ceux qui son subiects & doivent recevoir la loy de la vouloir faire à leur mode: Bien qu'à la seule Maiesté appartient de commander, approuver ou reprouver tout ce qui bon luy semble comme chef de ceste Republique»[70] [de los más grandes que dicen hoy públicamente que no pueden sufrir lo que no les agrada: frase en exceso indiscreta para aquellos que son súbditos y deben recibir la ley en lugar de querer hacerla a su modo: pues pertenece a la sola Majestad el mandar, aprobar o reprobar todo lo que le parezca bien como jefe de esta República]. El truco semántico es claramente reconocible pero habrá resultado menos obvio a las partes comprometidas: *una vez* que las representaciones de valor y de norma, y la decisión de vivir de

67. Por ejemplo, enfáticamente a partir de la antigua tradición, tenemos a Marius Salamonius de Alberteschis, *De Principatu*, 1513, citado según la edición de Milán, 1955.

68. Así, tenemos la profusa y larga lista de virtudes del todavía influyente Egidio Colonna, *De regimine principum* (1607). A principios del siglo XVII tenemos a Bartholomaeus Keckermann, *Systema Disciplinae Politicae*, citado según *Opera Omnia*, t. II, Ginebra, 1614, pp. 415-426 (espec. p. 444).

69. Este problema se atiza, como bajo la lente de una lupa, en los conflictos de honor de los estratos superiores y en los miles de víctimas de los duelos. La literatura de la época se decide, casi sin excepción, por rechazar esta práctica y opta con ello, sea cual sea la posición del autor, por la regulación estatal, esto es, por Enrique IV (de Francia) y por Richelieu.

70. P. de Belloy, *De l'Autorité du Roy, et Crime de Leze Maiesté*, s.l., 1587, fols. 4 s.

acuerdo a los mismos, quedan definidos como mera discrecionalidad y arbitrariedad, *entonces* resulta obvio que los problemas sociales de ahí resultantes precisen una regulación, y que la arbitrariedad, si aún se la debe admitir, solo puede serlo en un lugar. El desmoronamiento del orden por estratos y, con ello, de la moral que había señalado los lugares, queda compensado por la doctrina de la soberanía.

Esto significa, sin embargo, que la vieja unidad del orden, que estaba diferenciado como estratificación y que quedaba descrito semánticamente con la distinción de la comunidad doméstica y civil (política), debe ser sustituida por lo que se designa como *regimen* o, más precisamente, con Justus Lipsius, como *ordo in iubendo et parendo.* La distinción de gobernantes y gobernados se convierte en una representación del orden decisiva[71], y el concepto de unidad correspondiente, que abarca a las dos partes y que se refiere tanto a la potestad de gobierno como al territorio en el que se ejerce, se llama ahora el Estado[72]. La susceptibilidad con todo ello incrementada, y en todo caso redirigida, provoca una marea de regulaciones de un nuevo tipo, que retrospectivamente se presentan como «mercantilismo», y empieza a circular la noción de que la sociedad ha de ser transformada mediante una reglamentación estatal[73]. Por poco que anticipen el futuro estas hipótesis y las realizaciones por ellas provocadas, y por mucho que el liberalismo político del siglo XVIII vaya luego a imponerse contra ellas, en un primer momento parecen reforzar la sociedad y posibilitar la continuación de la vieja doctrina de la *societas civilis.* Aún no nos hemos alejado demasiado de la antigua tradición

71. En una mirada retrospectiva inspirada por el feminismo se destaca el acentuado masculinismo. El concepto de *regimen* o la distinción *regere/obedire* se proclama como modelo de sociedad y, con permanentes referencias a Aristóteles, también como armazón de la doctrina sobre el hogar (economía), con la consecuencia de que el hombre se convierte en el polo unitario del sistema siendo luego distinguidas *sus* relaciones con la mujer, con los niños y con el servicio mediante distinciones secundarias, de un modo meramente cualitativo en tanto diferentes formas del dominio. No deja de llamar la atención también el que esta semántica no prevea en absoluto las relaciones de la madre con *sus* hijos. (Cf., por ejemplo, E. Colonna, *De regimine principum*, cit., pp. 214-400). La mujer es puesta al lado del hombre como un varón incompleto, como un *masculus occasionatus* y *quasi vir incompletus* (cf. *ibid.*, p. 269), siéndole encomendadas las tareas de cuidado. En qué medida este modelo se implanta de modo universal es algo que ha de ser investigado en particular. En la teoría política, esto lleva a que, en casos normales, se piense en el príncipe como en un hombre, aunque fuera del ámbito de validez de la *lex salica* (fundada en consideraciones meramente dinásticas y regional-políticas) las excepciones son posibles. Cf., por ejemplo, la elucidación de esta *gravis et anxia quaestio* en B. Keckermann, *Systema Disciplinae Politicae*, cit., col. 431.

72. Cf. a este respecto, con más detalle, N. Luhmann, *Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik*, cit.

73. Cf., para una investigación detallada, M. Raeff, *The Well-Ordered Police-State: Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia 1600-1800*, New Haven, 1983.

europea[74]. Por ello, no sorprende que tampoco se haya abandonado la exposición de la sociedad como una comunidad moral y que, al igual que antes, falte un concepto diferenciable de la moral frente al concepto de lo social.

A finales del siglo XVII, a pesar de todas las continuidades de tipo temático hay un cambio decisivo en, al menos, un aspecto. La moral había sido vista hasta entonces como especificación de la voluntad de Dios, como especificación para el ámbito especial de la creación que concierne a la acción humana. Esto tiene validez aún para John Locke (y toma de él su influencia en la generación inmediatamente posterior)[75]. Esto presupone una teología que afirma que se puede observar a Dios y conocer sus criterios (aunque sea en virtud de su gracia). Esta idea va siendo crecientemente minada por la duda. Los moralistas franceses de la época «clásica» (basta con recordar a Blaise Pascal, François de La Rochefoucauld, Pierre Nicole, Jacques Esprit o Jean de La Bruyère) habían enfatizado el momento constitutivo del amor propio de una manera que había llevado a una nítida separación entre el plan divino de salvación y el orden de la sociedad. No obstante, si era este o aquel, no era una cuestión decidible. Por lo demás, la vieja doctrina de la *providentia specialis* se había derrumbado con el movimiento hacia una mayor autonomía de los sistemas funcionales. Con todo esto crecen las tendencias a entender y fundamentar el orden social desde sí mismo, ya sea con construcciones contractuales sobre la base de unos correspondientes motivos propios, ya sea suponiendo una disposición afectiva natural a favor de otros[76]. Se concibe la moral como una reflexividad natural y social y se formula una teoría que la describe y que obtiene con ello puntos de partida para un análisis de la sociedad. Los *moral sentiments*, así se llama ahora el concepto fundamental, no serán ya entendidos como especificaciones de la voluntad de Dios (por poco que quede excluido que uno lo vea y crea así).

Esto simplifica muchas cosas pero también hace superficiales algunas. Los problemas ya descubiertos de la incomunicabilidad de la since-

74. Cf. como panorámica desde la historia de las ideas M. Riedel, «Gesellschaft, bürgerliche», en *Geschichtliche, Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 2, Stuttgart, 1975, pp. 719-800, espec. pp. 738 ss.

75. Cf., a este respecto, J. Dunn, «From Applied Theology to Social Analysis: The Break Between John Locke and the Scottish Enlightenment», en I. Hunt y M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1983, pp. 119-135.

76. Cf. para alguien que elige la última de estas dos posibilidades, R. Cumberland, *De legibus naturae disquisitio Philosophica*, Londres, 1672. Una traducción inglesa no merecía la pena sino tras el éxito de esta teoría del *natural sentiment*. Se publicó en Londres en 1727. El año siguiente, Francis Hutcheson publica *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Londres/Dublín, 1728, y poco después *De naturali hominum socialitate*, Glasgow, 1730.

ridad, de la incognoscibilidad de los verdaderos motivos, de la falta de transparencia del yo para sí mismo y para los demás vuelven a hacerse presentes, probablemente porque habían sido formulados, aún en una medida excesiva, como problemas de análisis teológico[77]. Visto desde esa perspectiva, hacia 1700 la moral parece que puede ser recuperada. Lord Anthony, *Earl of Shaftesbury*, lo vuelve a apostar todo por esta causa y logra convencer. La nueva moral se consolida más allá de la diferencia entre dogmatismo y escepticismo, más allá también de las disputas en torno a los artículos de fe y más allá de la retórica de las escuelas latinas. Los escritos de Shaftesbury están impregnados de recusaciones de este tipo, como si esto solo bastara ya para el nuevo *take-off* de la filosofía moral. La religión queda remitida a los textos *antiguos* y a la religión oficial del Estado (los innovadores aparecen como *fanaticks*); en todo caso, tiene que abandonar el control de la moral y tiene que doblegarse, por su lado, al sentimiento moral. La nueva filosofía de la naturaleza moral del hombre pone criterios para enjuiciar la religión. Funda su enseñanza en la visión comprensiva de (y la participación en) la sensibilidad del hombre, para la que se pretende una racionalidad natural. Esto significa, dicho con claridad, que esta racionalidad queda simplemente afirmada y que luego llena el concepto de naturaleza con contenidos morales demandables. Es así como el siglo XVIII llega a un concepto normativo de naturaleza y a un aluvión de escritos edificantes que no enseñan ya al lector desde una posición de autoridad y de mayor conocimiento, sino que intentan, de igual a igual, ponerlo en concordancia con las convicciones morales comunes.

Con una firmeza antes nunca vista, se pone de relieve el *ridículo* como el modo de sanción en el trato entre hombres, como si el orden social pudiera quedar garantizado pidiendo que se evite quedar en ridículo[78]. Lo que en la comedia de la restauración había sido estilizado como convención de la naturalidad tiene aquí súbitamente de nuevo el valor de naturaleza misma. El ridículo sanciona, a su vez, el desviarse de la naturaleza, y reírse de los otros es, por su parte, el gesto de quien se sabe seguro en su superioridad. Pero al mismo tiempo (de una manera inextricablemente entremezclada, como por ejemplo en Shaftesbury), se desarrolla un sentido del humor de un tipo completamente nuevo,

77. También hay variantes escritas en clave «mundana», como la de La Rochefoucauld y La Bruyère, que sin embargo se inspiran en su proximidad a la teología y cuyo estilo dificulta una valoración ética, es decir, moralmente bienintencionada.

78. Cf. *An Essay of the Freedom of Will and Humour* (1709), cit., t. I, pp. 57-150; J. B. Morvan de Bellegarde, *Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'éviter*, París, ⁴1699; C. Duclos, *Considérations sur les Mœurs de ce Siècle* (1751), reimpr. Lausana, 1970, pp. 287 ss.

cuya función queda enteramente limitada al nivel de la interacción[79]. Mirado con mayor precisión, se muestra también que la falta de cuestionamiento con la que se remite a la naturaleza no puede restaurarse por completo. En Shaftesbury la instancia que dispone sobre el ridículo, pero de la que no cabe reírse (¿o no se está autorizado a hacerlo?), es unas veces la razón y otras el público. A esto se añade también la idea de un procedimiento que sirva de test: uno prueba a burlarse; pero si uno mismo hace el ridículo, esto indica que no ha obrado del lado de la razón o del público. En otras palabras, el criterio se identifica como racional en virtud de que se sanciona a sí mismo, como la razón. En la literatura francesa el desplazamiento del criterio del ridículo de la naturaleza a la convención, a la opinión, a la moda, es llevada a cabo aún con mayor nitidez. En cualquier caso, la moral pierde su aseguramiento extrasocial. Todo aseguramiento extrasocial debía ser concebido como aseguramiento mediante la religión y se exponía así a problemas y dudas como los que venían ampliamente documentados por la reflexión agustiniana, jansenista, etc. El primado del juicio moral no es otra cosa que el primado de lo social, el poder de lo social sobre sí mismo y los títulos de naturaleza y razón son traídos a colación solo para ocultar el círculo de la autolimitación de lo socialmente admisible mediante criterios sociales.

Los déficits de fundamentación, visto en retrospectiva, resultan obvios. Estimularán tanto al utilitarismo como al trascendentalismo a significativos rendimientos teóricos. Volveremos sobre ello. Por el momento, la cuestión urgente es: ¿cómo pudo pasar esto? O bien, ¿qué transformaciones de la sociedad dieron ocasión y sostén a este resurgimiento de la filosofía moral? Y por último, ¿cómo daba cuenta de estas condiciones, sin incorporarlas en la teoría misma, el sentimentalismo moral de los primeros años del siglo XVIII?

Nuestra hipótesis dice lo siguiente: este nuevo intento con la moral puede apoyarse en la diferenciación sistémica de la sociedad, es decir, en este caso, en la consolidación, ya en curso, de sistemas funcionales de un nuevo tipo. Ante todo, desde mediados del siglo XVII puede darse por asegurada la soberanía territorial del sistema político estatalmente organizado. Sin embargo, el Estado no es aún visto como un sistema funcional (sistema parcial) de la sociedad, sino que, en la tradición de la *societas civilis*, es visto como la sociedad misma (y otra conceptualización había lanzado la pregunta por la sociedad y tuvo que dejarla sin respuesta). El éxito descansa en la paz territorial y en las oportunidades con ello dadas para una interacción moral y psicológicamente refinada. El *ius gentium* se ha convertido en derecho internacional. Las guerras

79. Cf. K. Junge, *Humor und Geselligkeit*, tesina de licenciatura, Bielefeld, 1987.

son guerras entre Estados, los territorios están en general pacificados o se acerca su pacificación violenta (Escocia en el siglo XVIII). Los brotes de indignación moral pueden ser con ello dirigidos a los canales del derecho, en la medida en que solo el Estado puede salvaguardar lo que hoy se llamaría su legitimidad y su capacidad fáctica para imponerse. Shaftesbury puede exigir para la religión aquel respeto que manda la ley, y para él son justamente los textos controvertidos los que requieren una «canonización» religiosa o un *establishment* legal[80]. De esta manera, descargada de eventuales contiendas, la moral puede florecer de nuevo como orden de los sentimientos humanos positivos. El Estado es un asunto lejano y no se lee en Shaftesbury ni tampoco, en ninguna ocasión, en los tratados de filosofía moral (Hutcheson, etc.) que se escribían entonces en Edimburgo y Glasgow, nada sobre la catástrofe demográfica (hoy se diría, el genocidio) que asolaba los Highlands escoceses en esa época o un poco más tarde.

VII

Los problemas de fundamentación de una moral que quiere dar forma a lo social, y que se encuentra así con el problema de la autorreferencia, plantean nuevas exigencias a lo que ahora, en un nuevo sentido, se llama «ética». Aún en 1600 se trataba de la disposición natural (*habitus*) en la que el hombre alcanza su perfección, como, por ejemplo, en las enseñanzas de Pierre Charron sobre la sabiduría[81]. Aún en 1700 podía esperarse que, con todos los desvelamientos y desenmascaramientos del arte de fingir del amor propio, e incluso con el desenmascaramiento del desenmascarador, se diera con un orden merecedor de los predicados de verdadero y natural. Esto guardaba a los moralistas del autodesenmascaramiento radical, con la consecuencia de que no quedaba entonces ya nada que decir. Es en el siglo XVIII cuando se cierra el círculo y solo entonces la ética se convierte en una teoría reflexiva de la (subjetividad de la) moral.

Hay dos puntos de partida diferentes para esta nueva formación de la ética. El primero es la paradoja de la moral, cuando se la contempla en relación a los propósitos y las consecuencias. El otro es el problema

80. Cf. A. Shaftesbury, *Characteristics, Manners, Opinions, Times*, cit., t. III, p. 333, en relación con p. 316. Un siglo más tarde se sustituirán los textos «canónicos» por los clásicos, esto es, por textos que pueden soportar una reflexión de su referencia a su tiempo. Cf. H. U. Gumbrecht, «'Phoenix aus der Asche' oder: Vom Kanon zur Klassik», en A. y J. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur: Archälogie der literarischen Kommunikation* II, Múnich, 1987, pp. 284-299.

81. *De la Sagesse*, Burdeos, 1601, citado según *Toutes les Œuvres de Pierre Charron*, París, 1635, reimpr. Ginebra, 1970.

de la autorreferencia de lo social, vista como (aunque no descrita como) problema de la doble contingencia.

Cuando el juicio moral remite a propósitos (y no ya a *habitus*) y cuando el futuro se ha de pensar como abierto, se ve aquel confrontado con el problema de las buenas consecuencias de los malos propósitos o con el problema de las malas consecuencias de los buenos propósitos. En el contexto aún teológico de un John Milton el problema se reparte entre Dios y el diablo, casi como la paradoja y la contraparadoja en el sentido de los terapeutas de la escuela de Milán. Satán supone que Dios va a abusar de lo moralmente malo para fines buenos y ve su tarea en establecer la paradoja contraria, en el intento de hacer que estos buenos propósitos descarrilen hacia el mal[82]. En un contexto secularizado los dos casos se presentan el uno frente al otro y se abandona la unidad de la construcción. El primer caso, el de las buenas consecuencias de los malos propósitos, es debatido a propósito del consumo del lujo, y la fábula de las abejas de Mandeville no es la primera consideración de este tema, sino la más conocida. El segundo caso se discute, en una forma algo más transversal, desde Maquiavelo. El príncipe no siempre puede atenerse a la moral, porque esto trae consigo consecuencias más negativas que positivas.

La recomendación de no atenerse a la moral en casos como los descritos se encuentra con la indignada oposición de los moralistas, pero la oposición no está a la altura del problema. Nos limitamos a un solo ejemplo para señalar con más precisión el desacierto de un gran número de autores (y el ejemplo es una argumentación relativamente meditada, en absoluto una moralización ingenua). Scipione Chiaramonti[83] ve en el problema de la inmoralidad de la razón de Estado, ante todo, un problema de ambigüedad del concepto (esto le oculta la paradoja). Intenta resolver esta ambigüedad mediante distinciones conceptuales[84]. Para ello, se emplean distinciones como la de *utile/giusto* u *ordinario/estraordinario*, pero

82. «If then His providence / Out of evil seek to bring forth good / Our labour must be to pervert that end / And out of good still to find means of evil» [Si su providencia/ Del mal busca sacar bien/ Nuestra labor ha de ser la de pervertir tal fin/ Y del bien sacar aún medios para el mal] (*Paradise Lost* I, citado según *Poems of John Milton*, Londres, 1924, p. 8) [*El paraíso perdido*, Espasa-Calpe, Madrid, 2009]. Cuando después de caer en el pecado se le explica a Adán lo que Dios tiene proyectado, concluye Adán (como observador de Dios) que él no tiene propiamente nada de lo que arrepentirse: «Full of doubt I stand / Whether I should repent me now of sin / By me done and occasioned, or rejoice / Much more, that much more, that much more good thereof shall spring» [Lleno de dudas estoy / Sobre si ahora he de arrepentirme del pecado / Por mí hecho y ocasionado, o si he de alegrarme / Mucho más, tanto más cuanto mayor es el bien que de él surgirá] (*Paradise Lost* XII, cit., p. 289). No solo es la motivación, sino también el arrepentimiento (y, con ello, el camino a la salvación) lo que se hace imposible mediante la paradoja.

83. *Della Ragione di Stato*, Florencia, 1635.

84. Una salida que hoy recomienda y sistematiza N. Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburg, 1985.

también *vero/apparente*. En la última distinción que hemos mencionado, sin embargo, se introduce de nuevo subrepticiamente la moral puesto que es naturalmente bueno ponerse del lado del comportamiento verdadero y malo (*schlecht*) ponerse del lado del comportamiento moral solo en apariencia (¡!). La tabulación de esta distinción lleva a una formación de tipos que hace entonces posible debatir minuciosamente, y con ejemplos históricos, sobre los tipos individuales. Pero la formación de tipos, en su conjunto, está moralmente infectada por aquella *re-entry* de la moral y, por tanto, solo puede tener como consecuencia que se lleve a explicar el buen comportamiento como bueno y el malo como malo en términos morales. Lo que ya hace de todas maneras, más discretamente, la literatura antimaquiavélica al uso.

Este ejemplo desenmascara la praxis de toda una literatura, a saber, la práctica de una disolución e invisibilización de la paradoja moral. Paralelamente a esto, se llega, entre quienes se escandalizan de esta ingenuidad, al «libertinaje», el cual ciertamente se puede comunicar con efectividad, esto es, escandalizando, pero que tampoco está a la altura del problema[85]. La forma en que cristaliza el problema es, durante más de cien años, la del recíproco carácter escandaloso de los unos respecto de los otros, en la forma de la controversia de los autores realistas e idealistas en materia del juicio sobre la naturaleza, el hombre y la moral. Estas controversias pueden disolver ciertamente lo que tradicionalmente se entendía como ética, a saber, la meta del movimiento vital del hombre; pero también pueden fundamentar una nueva ética. El tránsito a una ética de un nuevo tipo, el tránsito a una teoría reflexiva de la moral, extrae su fuerza de otras fuentes, y mi suposición es que el fundamento para ello se tiene que haber puesto en el problema de la autorreferencia de lo social.

La condición de partida de esta semántica se encuentra, en todo caso, en la renovación del énfasis en la moral hacia 1700. Una vez más, como se indicó en el apartado anterior, la moral queda ligada a la naturaleza humana y queda establecida como teoría de los sentimientos morales, es decir, de la sensibilidad racional hacia los otros. Sin embargo, en mayor medida que antes, se tiene en consideración que se trata, en cada caso, de al menos dos individuos diferentes, quienes, en cada caso, persiguen sus propios intereses, que ante todo se aman a sí mismos y de quienes se considera que, en virtud de su razón, tienen en cuenta que esto mismo vale para los demás. Han de conformarse por tanto nudos o lazos que incluyan a la vez a los otros en la propia prosecución

85. Acerca de este movimiento sobre la ética en sentido restrictivo, cf. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, 2 t., París, 1943; A. Adam (ed.), *Les Libertins au XVIIe siècle: Textes choisis et présentés*, París, 1964; J. Stephenson Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, 1959.

de intereses. Como en la inversión de capitales, debe pensarse dando rodeos. Esta moral a dos tiende ya a la diferenciación dinámica de limitaciones, específicamente sociales, de la «autorrealización» (como se diría hoy); pero aún no se diferencia nítidamente frente a la conciencia y la configuración antropológica básica del individuo, por un lado, y las cuestiones macrosociales de economía nacional o internacional, por otro. En esta situación de transición (digamos que entre Shaftesbury y Kant) puede tenerse una vez más la ilusión de fundamentar una ciencia del hombre que vincula los hechos psicológicos con hechos sociales sobre el fundamento de la moral. Y la ética se convierte entonces en la ciencia de la praxis del hombre.

Probablemente es la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith, con su concepto central de la simpatía, el primer ejemplo elaborado que reúne las tendencias de la época[86]. La efectividad de esta teoría estriba en el concepto de simpatía (frecuentemente mal entendido). Se trata de un concepto que sucede al de *benevolentia*. Tampoco se trata de un criterio moral en el sentido de que la simpatía sería buena y la antipatía, por el contrario, mala. Ante todo, no se trata de una opción (que en último término debe valorarse moralmente) entre egoísmo y altruismo. Y no se trata de una pasión en el sentido de la ética antigua, que habría de distinguirse de otras pasiones y ser domesticada. La simpatía es más bien lo que desde Mead se describe como *taking the role of the other*. El concepto señala la capacidad de cambiar la perspectiva, la facultad de esperar las expectativas de los otros, la capacidad de observar las observaciones de otros. Describe un estado fundamental de cosas al que han de remitirse todos los criterios morales y que ha de ser presupuesto para la comprensión tanto de lo bueno como de lo malo en términos morales. Con esto solo pueden entonces enlazar preguntas planteadas de un modo puramente sociológico. Es el caso, por ejemplo, de reflexiones sobre la correlación de los desarrollos socioestructurales con un creciente refinamiento de la capacidad de simpatía de los hombres; o bien el caso de consideraciones a las que el mismo Smith se vio llevado, a saber, a reflexiones sobre la moderna *commercial society* donde la división del trabajo y el dinero pueden hacer superfluo orientarse por otro mediante la simpatía. Sin embargo, y justo sobre el fundamento de esta fundación en la autorreferencia socio-circular, la construcción se ofrece como teoría de la moral o, tal y como debería decirse, en calidad de teoría ética de los sentimientos morales.

86. A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, Londres, 1759; trad. alemana, con una notable variación del título, *Theorie der ethischen Gefühle*, Leipzig, 1926 [*La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2004].

Con algo de distancia respecto de la semántica aquí expuesta puede afirmarse lo siguiente: la distinción primaria entre *ego* y *alter* se vuelve problemática con la creciente psicologización e individualización de las observaciones que juegan en ella. Han de introducirse entonces nuevas distinciones, transversales a las anteriores, para obtener de nuevo posibilidades de observación. *Ego* y *alter* es siempre una distinción que maneja un *ego* como observador para describirse o a sí mismo o a los otros como punto de partida para consideraciones de enlace. Cuando, sin embargo, entra en juego la autorreferencia circular —de manera que tanto a *ego* como a *alter* siempre se los puede describir simultáneamente como *alter ego*, o bien de *ego* o bien de *alter*— entonces esta distinción pierde valor informativo; y al mismo tiempo, este círculo referencial genera un mundo propio, un mundo social, que ahora debe ser observado con distinciones propias. Así, las dos posiciones de partida, en su relación mutua, se convierten en *black boxes*, esto es, en entidades ocultas a la mirada, que solo pueden ser observadas mediante regularidades de su comportamiento externo. Estas regularidades, cuando se integran en red recursivamente, conforman la estructura de otro sistema más, un sistema social[87]. Schleiermacher hablará de la «infinitud interna» como un problema hermenéutico ¿Con qué distinciones, sin embargo, se observa un sistema como este, que procesa intransparencias? Y en nuestro contexto, ¿qué distinciones autorizan, en casos como este, un juicio ético de las evaluaciones morales? Resulta claro que, para ello, el punto de vista de un *ego* o un *alter* no puede ser ya decisivo, y menos aún la naturaleza de los individuos que se observan mutuamente en estas posiciones. Se pide un nuevo tipo de objetividad superposicional, y a ello tanto el trascendentalismo como el utilitarismo buscan respuestas «científicas».

No podemos adentrarnos en una exposición de los contenidos de estas concepciones. La bibliografía subsiguiente es de todos modos inabarcable. Baste con recordar que las dos variantes de teorías éticas desbancan el problema de la estima y el menosprecio dentro del trato interhumano y dan a entender con ello que la sociedad no puede ya ser descrita en el nivel de la interacción. Ni en Kant ni en Bentham se trata de la vieja cuestión del ser-hombre logrado. El planteamiento del problema es ahora, decididamente, una cuestión de la determinación de la voluntad o de la elección entre alternativas. A este respecto, puede conformarse como

87. Cf., a este respecto, R. Glanville, «The Form of Cybernetics: Whitening the Black Box», en *General Systems Research: A Science, a Methodology, a Technology*, Louisville/Kentucky, 1979, pp. 35-42; íd., «Inside Every White Box There Are Two Black Boxes Trying To Get Out»: *Behavioral Science* 27 (1982), 1-11; ambas contribuciones se encuentran también en R. Glanville, *Objekte*, ed. y trad. alemana de D. Baecker, Berlín, 1988. Cf. también J. A. Goguen y F. J. Varela, «Systems and Distinctions: Duality and Complementarity»: *International Journal of General Systems* 5 (1979), 31-43.

punto diferencial el de si para dicha determinación o elección deberían tenerse en cuenta condiciones empíricas o no. Kant quiere evitar el círculo en el que entraríamos si, con la clarificación de las condiciones de posibilidad del conocimiento o del juicio moral, quisiéramos referirnos a lo que es juzgado[88]. Lo evita con la distinción empírico/trascendental. El error en la ética elaborada hasta el momento se muestra entonces como la orientación hacia la «felicidad» del hombre, a quien, sin embargo, van dirigidas las prescripciones éticas. El anhelo del bien siempre está determinado por circunstancias empíricas; esto es, en la distinción empírico/trascendental, cae de uno de los lados. La ética no puede aceptar estas condicionalidades porque no son universalizables. No plantea exigencias hipotéticas sino categóricas. De ahí se sigue el postulado ético de una neutralidad en referencia a compromisos morales en formas de vida o fines concretos (esto es, en relación con lo que estaba en el corazón de la ética precedente). Como en Kant no se distingue aún entre Estado y sociedad, entre interacción y sociedad, apenas puede evitarse una moralización de este postulado ético de neutralidad. El dogma del liberalismo político, que se desarrolla a partir de aquí, exige pues, *categóricamente*, lo que en todo caso habría de esperarse de la política misma[89]. El utilitarismo resuelve el círculo de otra manera, a saber, orientándose hacia las consecuencias de la acción, en los casos límite, mediante reglas para proporcionar una combinación óptima (esto es, que somete *todas* las condiciones a *un* cálculo) de consecuencias, donde crecientemente se depende de tener en cuenta las inseguridades y los riesgos. Aquí, en cierta medida, el futuro ocupa el lugar que asimetriza la teoría por cuanto sobrepasa el contenido teórico de la misma.

Al comparar las dos soluciones, resulta notable que en estas dos variantes, tan distintas, se presenten problemas similares y que deban ser resueltos; sobre todo, se presenta el problema de la especificación formal de cara a una regla universalmente practicable, ya se implemente esta como ley o como cálculo. Y es de destacar que esta ética, en la búsqueda de forma, evite el círculo, que no tome nota de las paradojas morales y, sobre todo, que se abstenga de tomar en consideración lo que ocurre en la sociedad cuando la gente se maltrata mutuamente con la moral. La ética puede buscar la distancia de ello en la medida en que,

88. «Por consiguiente, si la materia de la voluntad, que no puede ser otra cosa más que el objeto de un deseo, enlazado con la ley, interviene en la ley práctica *como condición de su posibilidad*, se seguirá de ello heteronomía del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación...» (*Crítica de la razón práctica*, § 8, trad. de M. García Morente, Espasa, Madrid, 1975, p. 55).

89. Acerca de los malentendidos antropológicos (individualistas) adicionales, y sobre la reacción romántica que pronto se desencadenará, cf. C. E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Nueva York, 1987.

en cierto modo, recomienda admitir las diversas variantes de la búsqueda de la felicidad y no vincular demasiado estrechamente la autoestima/estima ajena a fines expuestos a condicionalidades empíricas[90]. Con ello hay mucho compromiso (y para la opinión actual, demasiado) que queda neutralizado. Sin embargo, este dar un paso atrás, ¿es suficiente cuando, en último término, la propia moralidad, después de un control mediante la ética, debe ser expuesta y practicada en el mundo? Como siempre, la ética no puede, en última instancia, sino tomar por bueno lo que admite como moral.

Sin duda, tanto en el trascendentalismo como en el utilitarismo se llega a rendimientos teóricos de un formato exigente, que han tenido efecto, imprimiendo carácter, hasta nuestros días. Ninguna ética ha podido, hasta ahora, liberarse de esta influencia. (No se aceptará que baste con sensibilizar socio-psicológicamente los aprioris teórico-trascendentales o con oponerles una ética material de los valores)[91]. Desde un punto de vista sociológico, sin embargo, hay algo muy distinto que destaca en estas figuras teóricas desde entonces obligatorias. Hasta la introducción de estas nuevas teorías reflexivas, se había tratado de la moral y los modales como de una unidad. Esto vale aún para Montesquieu y hasta para la filosofía moral escocesa. Esto significaba, sin embargo, hacer a la moral dependiente de la estratificación o, al menos, de cuestiones relativas a la distribución de los ingresos. Una ética que había de describirse así permanecía ligada a la sociedad jerárquicamente diferenciada; debía (y quería) presuponerla. En cuanto a los contenidos, sin embargo, las exigencias de un comportamiento bien educado son adaptadas a nuevas relaciones; en especial, son desplazadas desde las antiguas virtudes de la nobleza hacia las reglas de la cultura reflexiva de la interacción. Se desplazan, pues, al tacto, al gusto, al humor, a la cortesía, a la capacidad de conversación, a evitar el egocentrismo, etc. Sin embargo, siguen llevando consigo presupuestos relativos a los estratos sociales y, no en último lugar, quedan ligadas al hecho de que esta cultura de la interacción no se entiende por sí misma, sino que ella debe ser urdida primero en la familia y luego en la participación en los asuntos correspondientes. Con la pérdida de plausibilidad del orden de rango estamental y con el cambio del sistema social hacia la diferenciación funcional, esta unidad de la moral y de los modales hubo de ser disuelta. Y justamente esta necesidad fuerza a exi-

90. Véase a este respecto la solución de la antigua distinción *bonum/malum* en dos distinciones: bienestar/pesar y bueno/malo (*böse*), en la segunda parte de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*. La «paradoja del método» queda resuelta mediante una distinción de distinciones.

91. Nos referimos, naturalmente, a Georg Simmel y a Max Scheler.

gentes rendimientos teóricos (o, como veremos en el siguiente apartado, al exigente rendimiento escandaloso de un Marqués de Sade como equivalente funcional). La ética perdió su anclaje en la sociedad que le venía dada, en una realidad social experimentada como algo sin alternativa; y por consiguiente, tuvo que ser fundada teóricamente sobre sí misma, tuvo que ser enteramente racionalizada de forma convincente en sus propios principios. Esto tuvo lugar en una formación de sociedad aún desconocida y por tanto abstracta, pues no es sino a finales de nuestro siglo cuando se puede reconocer y describir qué tipología de forma de diferenciación de la sociedad fue entonces implementada y cuáles son sus consecuencias reales.

VIII

La situación reflexiva a finales del siglo XVIII se deja describir bien dirigiendo la mirada a un rendimiento particular, a saber, a la antiética, reiteradamente citada, del Marqués de Sade[92]. No ha de suponer un estorbo para nosotros el que esta antiética se haya elaborado solo para el ámbito del comportamiento sexual, solo como antropología. En particular, en *Justine* los sádicos hablan con sus víctimas y les explican, cuidando las palabras, por qué tienen derecho a actuar de forma criminal (y no solamente «anormal»).

No es una idea especialmente original la de afirmar la ley del más fuerte y hacer uso de la misma. Lo que sí resulta nuevo, sin embargo, es que este principio franquea una separación radical entre naturaleza y moral. Mediante esta separación, la moral es conocida como un código en el que solo hay buen comportamiento porque hay mal comportamiento y al revés[93]. El vicio se hace necesario solo para perfilar la virtud, como si la virtud se animara ente el vicio de los otros o incluso se consolara. El esquema reproduce las valoraciones. Pero ¿para qué? ¿Para qué hacerlo, cuando la naturaleza, a quien es lo suficientemente fuerte y valiente, le da la libertad para acrecentar su placer?

La moral consiste exclusivamente en programas, en *préjugés admis* [prejuicios admitidos][94], consolidados mediante la civilización y la edu-

92. Las relaciones subyacentes entre el trascendentalismo, el utilitarismo y el sadismo ya fueron señaladas por Horkheimer y Adorno, aunque con otras intenciones, más «tradicionales», dentro de la «crítica ideológica». Cf. «*Excursus* II: Juliette, o Ilustración y moral», en *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, [9]2009, pp. 129-163

93. Cf. *Justine, ou les malheurs de la vertu*, cit., p. 109: «... devaluad, envileced lo que llamáis el bien, no prestaréis reverencia en adelante más que a lo que neciamente llamabais el mal».

94. Cf. *ibid.*, p. 168.

cación. Es un artefacto de la civilización con la función de debilitar la naturaleza. A la naturaleza, sin embargo, esta moral le resulta indiferente. La naturaleza no conoce integración social alguna, a no ser la que se da a raíz de la división entre fuertes y débiles. Solo los que son iguales en fuerza se deben consideración mutua. No hay ninguna cuenta común de gastos que abarque a *ego* y *alter*[95]. Tampoco hay socialidad del placer[96]. En su búsqueda del placer, el hombre es y sigue siendo un individuo. Los sentimientos por los otros surgen solo cuando la naturaleza instruye sobre sus beneficios, esto es, solo en situaciones de igual fuerza. Ante todo, lo que no hay es lo que enseña la religión, a saber: una igualación del destino tras la muerte, una recompensa de las virtudes sufrientes en este mundo o un castigo de los pecadores triunfantes[97]. Lo único que hay es la muerte misma, y la única pregunta solo puede ser la de si la naturaleza posibilita su transformación en placer[98]. Podría decirse, y esto se concede, que la naturaleza también hace posible la conducta virtuosa. Uno puede decidirse por ella. Pero esto solo merecería ser recomendado en una sociedad que realizara y recompensara la vida virtuosa. En una sociedad corrupta no merece la pena, como nos lo enseñan la naturaleza y la experiencia. En esta sociedad, solo puede ser recomendado el unirse a la *circulation des vices* [circulación de los vicios][99]. Más aún: hay que querer el mal por el mal y disfrutarlo. Los restos de virtud han de ser extirpados (¡con goce!). Entonces, todos serán felices, y por lo demás, podrán justificarse con que disfrutan sus vicios solo en su carácter vicioso.

Una sociología del saber que no pase de un análisis superficial podría decir que aquí el declinante mundo de la nobleza efectúa de nuevo un gesto obstinado, y si la integración social se le escapa, apuesta en su lugar por la fuerza. Pero Sade no es, en modo alguno, un portavoz representativo de la nobleza ni de los «ultras» de la restauración. *Honneur* es para él una palabra vacía, que ha sido inculcada en nosotros al igual que el conjunto moral[100]. Más bien, podrá decirse que, fascinado aún por la moral, formula su vergüenza reflexiva. Los favoritos del vicio argumentan mucho mejor que las víctimas obstinadas que insisten

95. Cf. a este respecto *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* [1791], citado según la edición de París, 1976, t. II, pp. 298 s.

96. De una manera casi cristiana se dice, por lo demás, que la naturaleza posibilita la procreación, pero no en modo alguno el placer mutuo (cf. *Justine, ou les malheurs de la vertu*, cit., p. 215).

97. Largas consideraciones a este respecto se hacen en *Histoire de Juliette*..., cit., t. I, pp. 462 ss.

98. Cf. *Justine, ou les malheurs de la vertu*, cit., pp. 259 s.

99. Cf. *ibid*., pp. 108 s.

100. Cf. *Histoire de Juliette*..., cit., t. II, p. 293.

en la virtud. Su mundo intelectual está organizado de forma compleja. El vicio intenta convencer (aunque pueda imponerse y se imponga). La virtud presupone el consenso en tanto se remite a su virtud y lo único que hace es lamentarse.

No obstante, a la antiética, a una mera semántica invertida, le falta un corpus de pensamiento que la continúe. En el repertorio de las distinciones tradicionales (naturaleza/moral, naturaleza/civilización, virtud/vicio, bueno/malo) únicamente se dispone de ellas de otra manera. El acento se desplaza de un lado al otro. Este desplazamiento hace visible la contingencia del código de la moral[101]. El código se distingue a sí mismo (pero no para los moralistas sino solo para los antimoralistas). Con ello, empero, no nos libramos de la necesidad de un esquematismo binario. También cuando se quiere el mal por el mal, aún debe haber al menos un pecado imperdonable, que en este sentido no puede ser querido y no puede ser tenido por naturaleza; este es la invencion de la quimera «Dios»[102]. Al igual que en Kant, también en Sade los condicionamientos empíricos de la acción son rechazados como, sobre todo, la conciencia moral que reconduce a la educación[103]. Solo cuenta el principio y la organización de su puesta en práctica. Pero la reducción a un principio falla tanto en lo bueno como en lo malo en sentido moral. Frente a Kant, se puede objetar con Sade que también el mal moral permite ser concebido como un principio generalizable. Frente a Sade, puede objetarse que ni siquiera esto tiene éxito, sino que la generalización debe referirse a un esquematismo binario que no se distingue como valor, sino como distinción de otras distinciones. Como siempre, recurrir ya sea a la naturaleza ya sea a las ideas, así como el mero tránsito de lo bueno a lo malo, no dan expresión, de una manera lo suficientemente radical, a las transformaciones en la estructura del sistema de la sociedad en la Modernidad. A finales del siglo XVIII no se exige únicamente que se inviertan los polos de lo bueno y lo malo, sino que se reclaman nuevas distinciones. Las ofertas exitosas (a diferencia de Sade) del trascendentalismo y del utilitarismo (dejamos tal cual esta caracterización excesivamente general) introducen la afirmación de una capacidad de la razón para establecer distinciones.

101. De esto hay numerosas variantes posteriores, como la de Mark Twain, quien pone a Satán observando e informando de cuáles son las representaciones sobre Dios, la religión y la moral que, con ayuda de la Biblia, se hace esa creación fallida que es el hombre sobre la tierra. Cf. *Letters from the Earth*, Nueva York, 1962.

102. «Confieso que la idea de una quimera así», se dice en *Juliette*, «es la única culpa que no puedo perdonar al hombre» (*Histoire de Juliette*..., cit., p. 39).

103. En un sentido técnico, a este respecto, está el consejo de embotar la conciencia, y finalmente desactivarla, mediante el recuerdo continuo y penetrante de las infracciones. Des-condicionamiento del condicionamiento allí donde Kant tenía por posible un acceso directo a los hechos de la razón. Cf., por ejemplo, *Histoire de Juliette*..., cit., t. I, p. 216.

En nuestros días, Charles Larmore ve el centro del problema en el *moral judgement* no reducible a reglas[104]. Con todo esto solo se intenta proseguir el esfuerzo de sanear una ética moral. Ha de preguntarse, sin embargo, si con esto se refleja adecuadamente la problemática de la comunicación moral en la sociedad moderna.

Hay un escrito anterior que rompe más radicalmente con la obsesión por la moral. Se trata de Bernard y su *Eloge d'Enfer*[105]. Da la apariencia de ofrecernos solo una paradoja ingeniosa, y probablemente por ello ha permanecido desconocido, pero justamente de esta forma va claramente más allá de la trivial ética invertida de un Sade. La corrupción de la sociedad solo permite ser explicada, según la opinión del autor, por el hecho de que todos rehúyen el camino pedregoso hacia el cielo, con su riesgo de que pese a todo no se llegue a él, y en su lugar prefieren el camino al infierno, fácil y cómodamente accesible desde cualquier lugar ¿Qué les espera allí? Aparte del milagro físico de un fuego que no quema, una moral intachable: justicia, pureza de las costumbres, consenso en el bien común, *caritas*, mesura y todo lo demás. El autor escribe esto como aviso para cada uno y concluye con el deseo de que uno no desee encontrarse allí. Desde hace milenios, afirma este autor, se habría vivido bajo la droga de la moral, la cual habría sido prescrita con tanta frecuencia que habría provocado una inmunidad casi total. Por ello, se habría amenazado con el infierno. Pero el infierno es justamente la moral. Por ello, concluye, la tarea sería la de alabar el infierno como prevención frente a la moral.

Para una ética que tiene la pretensión de ofrecer una teoría reflexiva de la moral, la paradoja no es una forma final adecuada, puesto que la paradoja deja de nuevo al observador incapaz de tomar una decisión. En todo caso, esto es una opinión dominante. Sin embargo, como de todos modos nadie está en la situación de tener que decidirse a favor o en contra de la moral, podría ser que debamos formular de otra manera la tarea de una reflexión. ¿Y si no fuera cuestión de la seguridad del juicio moral, sino del incremento de la inseguridad respecto de la disponibilidad para respetarse o menospreciarse a uno mismo o a otros? ¿Qué podría ser entonces de mayor utilidad que una reflexión sobre la paradoja de la moral?

IX

Hacia 1800, la ética sigue dejando a la moral en su validez indiscutida aunque, como en el caso de Sade, esta sea precisamente negada. Nada

104. Cf. C. E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., espec. pp. 5 ss.
105. J.-F. Bernard, *L'Eloge d'Enfer: Ouvrage critique, historique et moral*, 2 tt., La Haya, 1759.

cambia cuando solo se afirma lo contrario y con ello uno se hace a sí mismo imposible. Solo en los márgenes se deja ver que algo empieza a cambiar, y ello como consecuencia de una mayor explicitud del trato con el código. En todos los códigos cabe plantear la siguiente pregunta: ¿qué queda excluido por el mero hecho de que los códigos se limiten a dos valores? ¿Qué ocurre con el tercio excluso, con el «etcétera» de los demás puntos de vista y valoraciones posibles? ¿Qué forma toma esta «expulsión»?

Mientras los códigos de los sistemas funcionales estén en cuestión, pueden aceptarse estos sistemas dentro de sus límites los unos junto a los otros. La verdad no da derecho inmediatamente, el derecho no hace inmediatamente solvente y quien es solvente no por ello tiene ya poder político. Todo código funcional posibilita para su ámbito de operaciones, para el sistema dinámicamente diferenciado por él, el rechazo de todos los demás códigos, con la consecuencia de que, visto desde el entorno de su sistema, ha de aceptar el sistema. Hasta aquí la solución entre tanto ensayada de la diferenciación funcional. Hasta el momento no hay problemas.

Pero la moral no conforma ningún sistema funcional junto a los otros. Ella no puede participar en este juego de la aceptación y rechazo contingentes —y en cada caso referidos a sí mismos— de distinciones directrices; y la ética le sigue diciendo al oído que tiene validez incondicionada. ¿Qué hace la moral con su tercio excluso? ¿Y cómo lo define para que este no ponga en cuestión el código sino que permanezca externo a ella?

Una solución para la moral reside en una atención agudizada hacia aquellos que *no tienen en absoluto la posibilidad de decidirse, sobre la base del código de la moral, por el lado bueno o el malo.* Cuando se deja de asumir que esta posibilidad pertenece a la dotación que el hombre tiene por naturaleza y que lo distingue del animal, puede uno entonces aquí conjeturar el tercer valor excluido o también una posición desde la que el código de la moral resulta forzosamente rechazado. Esta maniobra presupone, naturalmente, una gran autoconfianza de la moral y quien observe esto tendrá sus dudas acerca de cómo será posible distinguir el comportamiento moralmente reprobable del incapaz de moral. (¿Y no debe entonces también ser posible distinguir el comportamiento moralmente bueno del incapaz de moral en quienes, por ejemplo, actúan bien por estulticia?).

Como siempre, la moral que se controla éticamente a sí misma se cree capaz de ello, y con razón. Toda la escena del problema es ya un anexo de la moral y está construida por mor de ella. El tercio excluso es su tercio excluso y el incapaz de moral es su incapaz. Por ello, el reconocimiento y la regulación del trato con este tipo de casos retornan a la moral. Quien no tenga la posibilidad de comportarse como manda la moral quedará expuesto a medidas moralmente impecables, que van desde

la vigilancia y etiquetación hasta la reeducación, pasando por el internamiento y la terapia. La moral guía de vuelta a su reino a los excluidos por ella en el nivel de sus programas. La moral, con ello, aspira a la integridad y la alcanza. Defiende, a pesar de todo, una distinción universal que clasifique el mundo mismo. Y encubre para sí misma la paradoja de tal empresa mediante la distinción entre codificación y programación. Hay una pequeña trampa que transcurre de modo subyacente, a saber: ciertamente, solo los programas son buenos o malos y no quienes deben ser curados por ellos. Pero entonces es suficiente con atenerse a la meta que en el futuro promete justamente una superación de esta diferencia.

Ahora la pregunta que se plantea es solo la de qué ocurre cuando los excluidos así incluidos crecen, como los parásitos de Michel Serres[106], cuando hacen cada vez más ruido y consumen cada vez más sustancia de la moral. Mientras que el problema sea traspasado a manos de la medicina y quede limitado a las anormalidades, la moral puede sentirse segura. Sin embargo, la cosa cambia cuando la moral misma percibe su propia pluralidad y el fanatismo de una moral se convierte en incapacidad en el sentido de percibir y distinguir otra moral. Con ello se suprime la autojustificación (como siempre se afirma: «burguesa») de la moral controlada por la ética y fundada en principios o máximas. Entonces surgen muchas posibilidades del razonamiento. Razones y valores vienen en tromba. Y la moral regresa, así cabe suponer, a su estado natural polemogénico.

X

Lo que ha cambiado no se encuentra escrito en los muy abundantes textos existentes. No se deja entresacar mediante una refinada interpretación. No es tampoco el resultado de las autolocalizaciones históricas de los textos, ya habituales a fines del siglo XVIII, de su perspectiva sobre sus predecesores, de su juicio sobre sus propios rendimientos innovadores. Nuestra hipótesis es la de que la relación de moral y mundo, esto es, la relación de moral y realidad, se ha transformado de una manera mucho más radical de lo expresado en los textos, que se contentan con fundamentar la ética racionalmente, esto es, recurriendo a sí misma como última instancia.

Nosotros decimos lo siguiente: en las sociedades modernas una observación, o una descripción, planteada en términos universales, se refiere a la realidad cuando, y solo cuando, emplea una distinción en la que se hacen de nuevo presentes la observación y la descripción mismas. Dado que ninguna observación y descripción pueden negar la realidad de su propia operación sin desautorizar la negación en virtud de su propia ejecución,

106. Véase *Le parasite*, París, 1980.

la autoinclusión en lo observado y descrito es la forma de cercioramiento de la realidad que epistemológicamente no puede ser socavada. Como se sabe desde Descartes, lleva la observación de la realidad al punto en el que toda negación la confirma. No hay huida del mundo. No hay punto de observación externo. Solo nos es dado elegir la distinción con la que se observa el mundo y mediante la que se da expresión a cómo la operación que hace esto participa ella misma en el mundo. Formulado aún con mayor exactitud: no nos es dado elegir *el que* se tenga que poner una distinción en la base de la observación y descripción, pues sin distinción no cabe describir nada; sí nos es dado elegir, por el contrario, *con qué* distinción se haga, es decir, cómo se instrumentaliza la observación y descripción[107]. Con esta comprensión de las cosas comienzan nuestras consideraciones sobre la historicidad de las descripciones del mundo. Las distinciones, con las que se observa el mundo en tanto es dicotomizado para poder describir algo en un lado, y no en otro, de la distinción, pueden cambiar y mediante este cambio la observación y descripción son capaces de adaptarse a las transformaciones socioestructurales. Si la moral funciona como principio de inclusión, y mientras lo haga (o en la medida en que este sea el caso), describe una realidad. No tiene entonces ningún sentido oponerle la naturaleza, es completamente imposible hacerlo. Las distinciones de la moral son distinciones de la naturaleza. Ya se aplique directamente el código moral y se juzgue correspondientemente, ya se empleen conceptos en los que puede distinguirse entre realizaciones buenas o malas, el caso es que la autoestima y estima ajena de quien describe exigen que este se ponga del lado bueno (¿y por qué habría de hacerlo del malo?). En el mejor de los casos, la retórica deja abierto un margen para la imaginación; en el mejor de los casos, la religión deja abierto un fundamento para la sospecha de que el Juicio Final podría tener un resultado diferente; y en el mejor de los casos, el carnaval deja abierta la posibilidad de exponer lo invertido. El código mismo queda confirmado solo en virtud de que los programas son intercambiados.

Si la moral funciona como principio de inclusión, y mientras lo haga, podemos incluso tratar con desprecio el mundo y encontrar la autoestima

107. Una tesis fundamental de las teorías epistemológicas, que puede designarse como neocibernética o cibernética de segundo orden, si se le aplica al propio punto de partida la tesis de la historicidad de las autodescripciones. Las principales propuestas vienen de G. Spencer Brown, *Laws of Form*, Londres, ²1971; cf. también J. A. Goguen y F. J. Varela, «Systems and Distinctions: Duality and Complementarity»: *International Journal of General Systems* 5 (1979), 31-43; R. Glanville y F. Varela, «'Your Inside is Out and Your Outside is In' (Beatles 1968)», en G. E. Lasker (ed.), *Applied Systems and Cybernetics*, t. II, Nueva York, 1981, pp. 638-641; R. Glanville, «Distinguished and Exact Lies», en R. Trappl (ed.), *Cybernetics and System Research 2*, Amsterdam, 1984, pp. 655-662, trads. alemanas en R. Glanville, *Objekte*, Berlín, 1988.

en retirarnos del mismo en la medida de lo posible (de manera monacal o sádica). El concepto de mundo queda cimentado por un código religioso, por la distinción entre más acá y más allá (inmanencia/trascendencia) y limitado al más acá. O bien es «mundanizado», como ocurrió en el siglo XVII. Pero también estas maniobras semánticas únicamente indican que la descripción de la realidad, con la que quien describe se localiza a sí mismo, apunta a ganarse la estima en la sociedad, aunque lo haga en lugares o actitudes de retirada «del mundo».

La sociedad moderna ha roto con esta dominancia del código moral. Sin embargo, debe inspeccionarse el asunto más de cerca si se quiere aprehender cómo ha ocurrido esto, por qué y cuáles son las instituciones que la suceden. En modo alguno significa esto que la moral lleve ahora solo una existencia sectaria; tampoco significa que se dé solo en la interacción entre quienes están presentes y que no arriesgue pretensiones que van más allá. Afirmaciones como esta podrían ser contradichas rápidamente de forma empírica. Al igual que antes, todo lo que el hombre hace puede ser valorado moralmente. Lo que ha cambiado es el modo en el que quien describe se presenta de nuevo en la descripción. Lo que han cambiado son las distinciones que fuerzan a tener en cuenta, en la semántica, la operación de su producción y a tener en consideración el describir en lo descrito. Lo que ha cambiado, pues, es la inclusión.

Cabe percibir signos de un cambio ya en el siglo XVII, y ello con la aparición de distinciones donde la moral solo puede aparecer en un lado y no en el otro. Es el caso, por ejemplo, de la distinción de objetos mentales y extensos o, con mayor nitidez, de la vida física y la vida buena (capaz, bien ordenada). Esto no hace sino llevar, empero, a una delimitación igualmente regional que encuentra sus formas tardías en la distinción de las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza y que lleva a la situación embarazosa de que no se pueda constituir ningún concepto de mundo que incluya a los dos lados y que pueda dar expresión a la unidad de las distinciones. No puede creerse que, con tal regionalización del problema, puedan encontrarse buenas soluciones, aunque solo sea porque presupone un concepto ontológico de mundo (pero vaciado de contenido) y oculte el problema en el «y», es decir, en el «hay esto 'y' aquello».

Otra solución abarca desde el liberalismo político hasta la moderna ética del discurso. Consiste, en principio, en neutralizar moralmente las condiciones de participación, ya sea bajo la empresa de la autonomía del sujeto, ya sea mediante la neutralidad constitucionalmente garantizada del Estado respecto de las ideas morales con las que los sujetos privados se identifican. Si lo vemos más de cerca, encontramos una especie de *des-condicionamiento de la comunicación de la estima de los*

hombres[108]. Sean cuales sean los límites de ello, en principio, cada uno tiene siempre una pretensión a participar en la comunicación de la sociedad y a aportar su idea de lo bueno y lo malo. Podría también decirse que solo el código, justamente esta distinción de bueno y malo, es el que viene impuesto. Por su parte, los programas para la correcta provisión de estos valores quedan confiados al mercado de las opiniones, a la observación neutral o también a los resultados de un discurso libre de dominación. Con ello, sin embargo, se rompe el lazo que proporcionaba a la moral la especificidad de su distinción: el *condicionamiento* de la expresión de estima y menosprecio. O bien se realiza el principio inconsecuentemente y se condiciona una vez más la participación en el discurso, o bien se acaba en la paradoja de una moral sin moral, de una moral sin condicionamiento.

Una *second order cybernetics*, una teoría de la observación recursiva podría conducir a orillas muy distintas. El punto de apoyo más importante lo proporciona la forma misma de la teoría reflexiva ética. Se la puede caracterizar, con una conceptualización prestada de Parsons, como *específicamente universalista*[109]. Una distinción, como por ejemplo la de la ley moral kantiana o la de un cálculo de utilidad, es *universalista* en tanto es aplicable a todos los estados de cosas de su ámbito de sentido (incluyéndose a sí misma) y esto no depende de *quién* los emplea (antónimo: particular)[110], al modo como la razón es su propia instancia, y a la manera como el cálculo de utilidad en último término también debe finalmente calcular además los costes del cálculo, del tratamiento de la información, etc. Al mismo tiempo, estas distinciones son *específicas* en la medida en que pueden ser aplicadas operativamente en determinadas situaciones o pueden sin más ser ignoradas; o también son específicas en la medida en que compiten con otras posibilidades de distinción funcionalmente equivalentes y que precisan de una fundamentación. La especificidad consiste en la nitidez con la que puede ser afirmado si el estado de cosas correspondiente se da o no (antónimo: «difuso»). En tanto distinciones universalistas, las éticas son necesarias para su aplicación; en tanto específicas, las éticas son contingentes. En la praxis de su aplicación, se

108. Larmore encuentra una expresión muy adecuada para esto, cf. *Patterns of Moral Complexity*, cit., pp. 59 ss. Su fórmula es la del *equal respect*.

109. Cf. T. Parsons, «Pattern Variables Revisited»: *American Sociological Review* 25 (1960), 467-483; reimpr. en Íd., *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, pp. 192-219. Se presta atención, en particular, a la necesidad *combinatoria*, afirmada por Parsons, de *specificity/universalism*, pero también a su conexión problemática con la función sistémica adaptativa.

110. Un concepto muy distinto de universalidad surge cuando no lo oponemos a «particular» sino a «singular». Sobre estas conceptuaciones, favorecidas por los filósofos, cf. R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik: Analyse und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Fráncfort d.M., 1980.

presentan como naturales; para un observador de su aplicación, se muestran como artificiales.

La especificidad a la que llega la nueva ética «científica» destaca especialmente si la comparamos retrospectivamente una vez más con la ética de Aristóteles. La ética aristotélica había sido expuesta como descripción de un objeto mudable que se adaptaba a las relaciones. Había concebido, por tanto, el comportamiento ético como dependiente de la propia *phrónesis*, no como aplicación de una regla válida de una vez para siempre ni tampoco como determinación por la propia naturaleza[111]. El concepto central de la prudencia ética, entendida como *habitus* o como hábito de vida, permanece en esta medida difuso, a saber, como un concepto para múltiples circunstancias que pueden exigir cosas muy diversas según el lugar y el momento. La ética moderna rompe con esta prudencia; una ética que, justamente para una sociedad más compleja, intenta poner directrices determinadas en manos del individuo situado frente a dicha sociedad, ya sean estas directrices «leyes» o cálculos que pueden ser formalizados lógicamente. La medida aproximativa no reside ya, como ocurría en Aristóteles, en la relación de la ética con su objeto, sino en la relación de este objeto con la idea regulativa o con las exigencias del cálculo de las consecuencias, unas exigencias que este cálculo puede cumplir solo con notables rebajas, esto es, solo en el sentido de la *bounded rationality* (Herbert Simon) o del «utilitarismo de las reglas» (Richard B. Brandt).

Solo de un modo enteramente superficial cabe describir esta transformación hacia el universalismo y la especificación como desintegración de las representaciones morales que ven la sociedad como una unidad; y solo así cabe describirla también como pluralismo. La ética, ciertamente, se vale de la moralidad para sí misma, pero se consolida en un nivel distinto al de la moral. El estado de la cuestión se hace más claro si se toma en consideración que hoy uno sabe, o al menos puede saber, con qué moral se recluta allí donde hay partidarios y opositores; y se hace más claro igualmente si se tiene en cuenta que las afiliaciones o las distancias pueden comunicarse con señales dotadas de coloración moral. La teoría ética lucha por la universalidad contra un particularismo realizado dentro de la sociedad con toda nitidez. Uno «se iden-

111. El hecho de que también estas representaciones aparezcan en la ética antigua, por ejemplo en la literatura estoica, y que sean reactivadas precisamente en la segunda mitad del siglo XVI, es motivo suficiente para, al menos, mencionarlas. Como expone G. Abel (*Stoizismus und Frühe Neuzeit*, Berlín, 1978, pp. 246 ss.), aquí podría encontrarse una de las razones para que los autores modernos prefieran el estoicismo al puro aristotelismo. La *prudentia* significa para ellos, pues, más claramente de como esto se presenta en Aristóteles, la orientación de la elección (y también de los fines) según lo que ha de buscarse y lo que ha de evitarse.

tifica», como puede decirse ahora, con grupos y con sus morales. Esto puede llegar tan lejos que frecuentemente se está tentado de negarse a tolerar el acuerdo que hay entre ciertas personas y se busca provocar su menosprecio. *Cuando* uno emplea una terminología que señala estima o menosprecio, pero no debe hacerlo, apoya o combate otra. Uno puede considerar que esto es correcto en razón de las propias determinaciones morales, pero no puede excluir que, al mismo tiempo, uno sea observado con la ayuda de distinciones que favorecen otros programas morales o, en general, otros tipos de distinciones. El mundo mismo tan solo puede ser descrito policontexturalmente, su complejidad es la de una multiplicidad irreductible de descripciones posibles. Y la libertad dada con ello apenas se puede soportar, porque parece excluir que, en lo que se observa y describe, pueda encontrarse de nuevo la garantía de la realidad incontrovertible a pesar de todo.

El «existencialismo» de principios del siglo XX intentó formular esto, con el resultado de que en los comentarios subsiguientes repite el problema. La terminología de la «vida» (mundo de la vida, formas de vida, etc.), de moda en aquel tiempo, vivía de un ocultamiento del problema. En lenguajes teóricos altamente abstractos hay posibilidades para expresarse con mayor precisión. Me parece que aquí también habría muchas posibilidades aún sin emplear para una teoría de la sociedad. Pero el lenguaje que será entonces necesario deberá evitar las implicaciones morales, si es que quiere conservar el rigor que le es posible. No podrá salvar las antiguas formas de la comunicación autoimplicativa ni podrá sustituirlas conservando íntegramente el mismo valor, sino que a lo sumo podrá lograr que surjan una mayor destreza, una mayor familiaridad y una mayor normalidad en el habérselas comunicativo con la policontexturalidad.

XI

Con todo esto aún se ha dicho poco sobre los fundamentos socioestructurales de este descentramiento de la moral. A comienzos de la Modernidad se habían diagnosticado ya algunos síntomas alarmantes de inmoralidad en los sistemas funcionales que estaban diferenciándose dinámicamente; por ejemplo, en la búsqueda del beneficio de los comerciantes o en la necesidad política del fingimiento y el engaño. Los sistemas funcionales parecen salirse del consenso moral, al modo de inclusión de la sociedad; y la semántica heredada tiende, por tanto, en primer lugar, a desacreditar estos nuevos fenómenos dentro del código heredado, esto es, moralmente. Hacia 1800 se reacciona, pues, solo con reflexión ética. Doscientos años más tarde se presentan mejores oportunidades para el análisis.

Ahora se ve con claridad que los sistemas funcionales no se diferencian dinámicamente solo por la vía de sus propios criterios sobre lo justo, esto es, no solo por la vía de las fórmulas totales de sus programas (la paz o el bien común, el bienestar, la formación, la justicia, etc.) sino, que esto tiene lugar primariamente por la vía de códigos binarios. En el caso de la política, la distinción correspondiente (pero que justamente no es una distinción en la estima moral) viene dada por si uno posee un cargo público y un correspondiente poder legalmente constituido. Para la economía, la distinción correspondiente reside en la propiedad (con valor monetario); para el derecho, naturalmente, la distinción se encuentra en la diferencia entre el derecho y la ausencia de derecho; y para la ciencia, la distinción descansa en la verdad o no verdad de sus proposiciones. Determinados códigos se ajustan, respectivamente, a determinadas funciones y este ajuste posibilita la diferenciación dinámica en la sociedad de los sistemas funcionales. Sin embargo, la diferencia de estos sistemas excluye entonces una integración en una moral común y, por tanto, también una fundamentación moral de los códigos y los programas.

Esto puede verse en que ninguno de estos códigos en torno a dos valores puede concordar con una moral en torno a dos valores. La moral misma se opone a que se respete a alguien por que tenga propiedades y, consecuentemente, se opone a que se consideren las transferencias de propiedad como transferencias de estima, las fusiones empresariales como concentración de estima y las ventas como pérdidas de estima. Todos los sistemas funcionales dependen de que se realice esta distancia de su código (y no solo de sus criterios) respecto del código de la moral. Esto se deja examinar con facilidad. Y solo si esto tiene éxito puede entonces admitirse de nuevo la moral dentro del sistema funcional según las condiciones del mismo. Los filósofos del derecho no van a estar muy dispuestos a renunciar a una valoración moral de la justicia o de los conceptos fundamentales relacionados con ella. Que ello les sea permitido, solo que bajo el presupuesto de que la diferencia entre derecho y ausencia de derecho se mantenga libre de implicaciones morales (lo que debe excluir que el infractor también haya de ser moralmente menospreciado).

La indiferencia, pues, no significa que la moral no tenga significación alguna para las operaciones de los sistemas funcionales. La indiferencia no significa completa inmunización frente a la infección por moral. Como las bacterias en el cuerpo, así también la moral puede desempeñar un rol en los sistemas funcionales. Lo único es que ahora el modo en el que esto ocurre no se orienta según un metacódigo de la sociedad como unidad, sino de acuerdo a las condiciones estructurales de los respectivos sistemas funcionales.

Queremos mostrar esto en un sistema funcional algo lejano pero que hoy es especialmente intensivo en cuanto a la inclusión. Se trata del deporte. Si seguimos a Uwe Schimack[112], puede caracterizarse el deporte mediante el código «victoria/derrota» o bien puede graduarse según el código «quedar mejor/peor en la prueba». El reconocimiento de este código en la sociedad depende claramente de que la estima y el menosprecio no varíen simultáneamente con el éxito/fracaso en el deporte. La separación en un lugar señalado y la admiración ante quienes tienen éxito en el deporte descansa en una estima asimétrica, y justamente no está permitido inferir a partir de ahí que el admirador deba, por ello, esperar lo mismo de sí mismo. No obstante, sí que hay, ciertamente, juicios morales también en el deporte, pero estos se presentan en perspectivas que quedan especificadas justamente a través de este código. Así, el mismo código, esto es, la diferencia de su valor positivo y negativo, es apoyado por la moral. Con el ideal del juego limpio, todos los participantes son reconocidos como posibles vencedores y quedan comprometidos, también moralmente, con las reglas del deporte, e incluso con condiciones de comportamiento que no pueden ser aprehendidas como reglas[113]. Especialmente fuerte es la reacción moral a las infracciones específicas que afectan al código, como es el caso del dopaje. Sobrerreacciones similares se dan en otros sistemas funcionales, como en el caso de la corrupción en los jueces o la falsificación de los datos en el ámbito científico. Pueden condensarse estos ejemplos en la hipótesis de que los códigos funcionales, siempre que pueden ser saboteados de manera «invisible» y que por ello dependen de la confianza, recurren a la moral. Pero este no es en modo alguno el único punto en el que la moral puede infiltrarse en los sistemas funcionales. Hay numerosas coincidencias, con frecuencia enteramente accidentales, que luego, sin embargo, pueden ser aprovechadas con operaciones dependientes de códigos. Así, los deslices morales de los políticos en el gobierno son un golpe de suerte para la oposición (como también al revés). Como se ve, se trata de condiciones funcionales, en cada caso altamente específicas y organizadas en las estructuras de los sistemas funcionales. De ahí no se puede concluir que los sistemas funcionales mismos estén fundados en la moral. Más bien, es la conclusión

112. «Die Entwicklung des Sports zum gesellschaftlichen Teilsystem», en R. Mayntz *et al.*, *Differenzierung und Verselbständigung: Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Fráncfort d.M., 1988, pp. 181-232.

113. Esto ha sido, como es sabido, tan exitoso que otros sistemas funcionales también han tratado de encontrar en el concepto de juego limpio un camino para los asuntos que les son específicos. Ello hace fácil pensar en una ética general del juego limpio. Esto, sin embargo, en relación con el significado del juego limpio para el comportamiento no sujeto a reglas, no podría ser ninguna ética regulativa, sino a lo sumo una ética aristotélica. Y esta no sería tampoco capaz de desarrollar una teoría reflexiva ligada al fenómeno global de la moral.

contraria la que resulta obvia, a saber, que el medio fluido de la moral cristaliza allí donde los sistemas funcionales pueden darle una función.

XII

Como con tantas condiciones contextuales y consecuencias de la moralización, es igualmente claro que las abordadas aquí no dejan huella alguna en la ética. Permanece el asombro ante aquello a lo que la ética no da lugar, a saber, a una reflexión de la moral, de cómo es esta y de cómo actúa. Los estímulos para la reflexión, que pudimos establecer a finales del siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII —a saber, la paradoja de la motivación moral y la tautología de la autorreferencia de lo social— no son realmente aprehendidos; en todo caso, no son traídos a la reflexión de una manera reconocible. En su lugar (y casi cabe sospechar que es para evitar tenerlo en cuenta), se es emplazado en la racionalidad de la determinación de la voluntad o en la del cálculo de consecuencias. La paradoja bloquea toda instrucción por cuanto pone ante la mirada la valoración contraria. La tautología consiste en que para *diferentes* personas debe tener validez *lo mismo*; ¿por qué?: ¡porque es *lo mismo* lo que debe tener validez para *diferentes* personas! Lo que se pone a la orden del día al introducir una reflexión teóricamente radicalizada a finales del siglo XVIII es la necesidad de una argumentación versátil y no deductiva para las desparadojizaciones y la destautologizaciones contingentes. Estos problemas se derivan de la necesidad de decisión y fundamentación de los moralistas, no de una observación de la realidad de la moral. Se puede justificar esta estrategia de evitación con la distinción entre hechos y valores o normas. Pero no podemos ya, con esta distinción, seguir la línea de la antigua tradición europea, no podemos ya argumentar en términos humanistas sino que, a lo sumo, hemos de atenernos aún a reminiscencias abstraídas.

La ética sigue siendo una teoría moral de la moral, también en los intentos de darle la vuelta (Sade). Sin embargo, esto excluye que pueda ser llevado plenamente a la teoría lo que se penetre y comprenda a partir del objeto. La paradoja moral es neutralizada y transformada en un problema de fundamentación. Las inquietantes consecuencias reales de la moralización, si es que se les presta alguna atención, no le serán atribuidas a la moral. Otros vendrán, se supone, que se preocupen por la paz cuando el celo moral golpee las emisiones de radio. Pero ¿podría haber condiciones sociales —y se tiene este tipo de experiencias— bajo las que esto ya no funcione? ¿Podría darse de nuevo una mezcla explosiva de miedo y moral que reaccione a situaciones y que pueda ponerse fuera de control? Y ante todo, ¿puede una sociología permitirse no atribuir las condiciones de la moral (en el caso de que lo sean) a la moral?

Hasta el momento, en todo caso, la ética ha retocado los aspectos inquietantes de su objeto, porque ella misma se tenía por buena y no por mala o incluso malvada. Este déficit de reflexión, sin embargo, no es simplemente un fallo que hubiera de corregirse lo antes posible. La explicación para esto dice que la reflexión moral no puede ser llevada a cabo como reflexión de un sistema parcial. La moral es un modo de comunicación que circula a lo ancho de la sociedad. No no admite ser diferenciada dinámicamente como sistema parcial, no se puede concentrar en un sistema funcional determinado para ella y de tal modo que solo en este sistema se pueda comunicar moralmente y en ninguna otra parte fuera del mismo Mediante la diferenciación dinámica de una referencia a normas surge un sistema del derecho, no un sistema moral. La moral tampoco puede concordar con la diferenciación dinámica del derecho, y este estado de cosas es conocido desde el siglo XVIII. Frente a la creciente diferenciación dinámica de un sistema del derecho, ordenado mediante el derecho positivo, se reacciona en primer lugar de una manera referida a las personas; esto es, mediante una distinción entre las razones internas (éticas) y externas (legales) de la determinación de la voluntad. Es el caso de Thomasius, Gundling y Kant[114]. Con esta semántica se obstruyen, sin embargo, los análisis adecuados del fenómeno de la sociedad; y se obstruye justamente el que se penetre y comprenda que el derecho, por la vía de la positivización, admite ser diferenciado dinámicamente en dirección a una autonomía aún poco habitual, pero no así la moral.

Con esto no se dice que una teoría reflexiva de la moral deba atenerse a las habituales decisiones teóricas éticas y mucho menos que sea imposible. El problema (si se argumenta de una manera teórico-sistémica en general) reside en la referencia sistémica. Una teoría reflexiva de la moral puede seguir llamándose «ética», pero no puede ser desarrollada sobre la base de un sistema parcial, sino solo sobre el fundamento de una teoría de la sociedad. Mientras dicha teoría no resulte reconocible, al menos en sus trazos más gruesos, deberá contarse con sorpresas desagradables que no se podrán explicar satisfactoriamente. El discurso sobre la moral permanece pues excesivamente detenido en su objeto y solo deja abierta la posibilidad de contramoralizar. Esto se aplica también, y no en último lugar, a la exigencia moral simple de una mayor distancia respecto de la moral.

Sea cual sea el aspecto que vaya a tener una futura teoría de la sociedad, podría encontrarse un posible punto de partida en la teoría de sistemas autorreferenciales y clausurados. Esta lleva a penetrar en el hecho de que la moral no puede obstaculizar la comunicación, sino solo

114. Evidentemente, hay distinciones precursoras. *Honestum/licitum* es una de ellas. Se emplazan, sin embargo, en las diferentes manifestaciones de la naturaleza (humana), no en la distinción interno/externo.

codificarla. Y respecto de las personas[115], lleva a ver que la moral no las puede excluir, sino solo regular su inclusión. El código de la moral, consecuentemente, debe operar, en el de interior la sociedad, en lugar de la exclusión, por ejemplo en lugar del asesinato o de la expulsión. Podrá operar, si se quiere, con idéntica vehemencia, pero con consecuencias civilizatoriamente suavizadas.

Si es este el problema de la ética, y no el de la fundamentación de los juicios morales, entonces ella misma toma la posición del observador, el cual no puede ser moralizado (o solo en la forma de la aplicación a sí mismo de los propios conocimientos). ¿Qué ha de decir la ética cuando observa que la gente se aleja de sus principios? ¡O cuando observa cómo los valores y normas más elevados cambian y pasan a funcionar como medios de combate de la moral y son empleados para desacreditar al adversario! En cualquier caso, la ética debe supervisar la totalidad del código de la moral y por lo tanto también las consecuencias de la comunicación del menosprecio. Esto nos lleva de nuevo a la conocida paradoja: ¿debemos respetar a quien expresa su autoestima mediante el menosprecio de otros? Sí debemos, porque de otra manera la unidad del código y la función de la integración social no pueden seguir manteniéndose. Y no debemos, porque las consecuencias que ello provoca no autorizan a respetar al autor. Una ética en cierto sentido «cobarde» evita el problema proyectando la imagen de una «ética de la responsabilidad» y pasando el problema a quien ha de decidir, todo ello para exculparse y quedar como moralmente impecable. Pero podría pensarse también en una ética civilizada, que se esfuerce por especificar, en el contexto de una panorámica del sistema de la sociedad, ámbitos de aplicación de la moral con sentido, y que se esfuerce por aprehender las consecuencias con la diferenciación entre código moral y código del derecho. La ética debería entonces ocuparse también de las posiciones e instituciones con las que puede uno sustraerse a las exigencias de la moral. Una nueva lectura de los textos de los últimos siglos, desde Michel de Montaigne hasta Edmund Burke, desde Emeric Crucé hasta Georg Friedrich Puchta, no dejaría de resultar provechosa.

Una doctrina dice pues lo siguiente: reflejar siempre el código como distinción, en lugar de solo exigir el bien por el bien o preguntar por fundamentaciones. Un efecto igualmente irritante viene dado por una segunda consideración, a saber: que toda comunicación ética, toda denominación de criterios, fundamentaciones, argumentos, procedimientos de investigación, etc., debe ser una comunicación; y esto significa, en

115. Con «persona» no nos referimos aquí (dejémoslo claro una vez más) a los sistemas psíquicos y orgánicos que puedan ser designados como personas. A lo que nos referimos es exclusivamente a las direcciones, lugares de designación, conceptos de identidad, puntos de imputación, etc., que actúan en la comunicación.

el transcurso del sistema, un *nuevo* acontecimiento que se distingue del estado sistémico anteriormente dado. Lo mismo vale para todo lo que conecta con esto. No existe en absoluto la posibilidad de llevar al sistema a la claridad sobre sí mismo, de remitir su unidad a un principio o su dinámica al punto final «espíritu». El que la *autopoiesis* transcurra por comunicación y transcurra o no transcurra, significa también que la unidad es una unidad dinámica que se transforma continuamente a través de su reproducción. En este proceso únicamente puede ser producida, no puede ser observada como unidad; y también un observador externo tendría a su disposición solo distinciones creadas por él mismo, las cuales le posibilitan describir una unidad como ciudad griega, como mundo de la nobleza o como la antigua China; una unidad cuya *autopoiesis* sigue siendo para él no transparente.

Este estado de cosas tiene consecuencias de largo alcance. Nunca se puede estar seguro de si se trata de una buena comunicación cuando caracterizamos como bueno aquello en lo que esta comunicación toma parte. No hay posibilidad de resumir completamente el sistema en una comunicación de ese mismo sistema. Es más, aunque esto fuera posible en el estado actual de los conocimientos, una comunicación de este tipo no sería inofensiva. Y es que ella, como toda comunicación, abriría las posibilidades de ser aceptada o rechazada.

De esto tenemos experiencias. La fundamentación del juicio de un sistema sobre sí mismo empuja a la abstracción. Así, la ética kantiana deja abierta la elección de formas de vida al denunciar como eudemonismo la prescripción de las mismas. Otras reacciones se ponen en marcha al mismo tiempo y llevan a una sospecha de ideología. Cuando se oye que el sistema es tenido por bueno o por malo, uno se pregunta quién dice eso o a quién beneficia. Ambas formas de reacción a la reintroducción de un juicio sobre el sistema en el interior del sistema resultan tan familiares que ninguna ética puede dejarlas fuera de su consideración. Pero esta ética, ¿cómo ha de pronosticar y cómo ha de reflejar lo que ocurre si dice lo que piensa?

En definitiva, permanece irresuelto un problema ya mencionado muchas veces. ¿Qué ocurre con los pecadores, los menospreciados, con aquellos que atraen sobre sí una condena moral? No pueden ser aniquilados ni excluidos. La moral regula la inclusión pero no la exclusión ¿Puede uno establecerse en el menosprecio, y quizás incluso estar cómodo en el mismo? Pero entonces, ¿para qué la moral?

En la tradición se encuentran dos formas diferentes de sortear este problema. Una reduce las infracciones de la moral a errores. Lo podemos leer en el comienzo de la *Ética a Nicómaco*. El hombre siempre aspira al bien, no al mal. A lo sumo, puede errar en cuanto a lo que tiene por bueno. Necesita, pues, de la instrucción y hoy de la terapia. Pero los

errores perjudican a la moral tan poco como al saber. Quien yerra tiene que cargar con el perjuicio.

Además, estaba el derecho casi congruente con la moral para los casos peligrosos, por decirlo así. Las infracciones de la moral, pues, son también castigadas en amplia medida. La moral se podía apoyar en las sanciones del derecho y, por su parte, le prestaba al derecho cobertura moral.

Tanto la regulación cognitiva como la jurídica pierden peso en la Modernidad. No resulta ya evidente de suyo hacia dónde se dirigen correctamente los hombres (de tal manera que lo contrario pudiera ser tratado como un error). El derecho es movilizado de tal modo que la moral ya no lo acompaña, ni en la fundamentación de las normas ni en el menosprecio del comportamiento infractor de la ley. Al mismo tiempo, uno puede, cambiando de escena, sustraerse cada vez más al menosprecio moral. Puede uno incluso acomodarse al desprecio, escenificarlo y demostrar, como hacen los punkis, que se puede —y cómo— planear a propósito una situación así. Y la moral, pálida y esquiva al contacto, pasa de largo.

También la ética podría ver aquí un problema si se dejara aleccionar por la sociología. Puede, sin embargo, recomendar que la moral sea vista solo como un asunto de la conciencia individual, que ha de aceptar los fracasos sociales con impasibilidad. Pero esto significaría disolver los comités de ética, que se ocupan de problemas ecológicos, tecnológicos, político-profesionales o similares, o rebautizarlos como comités para la articulación de intereses difícilmente implementables.

Finalmente, debe incluirse en nuestra consideración el problema, central para toda ética, de la relación entre moral y libertad. La tradición había introducido la libertad como *presupuesto* de los juicios morales con variantes que iban desde una referencia natural o religioso-trascendente[116] hasta una trascendental. Tenía una cierta evidencia a ojos vistas (y la tradición vive de lo que puede tenerse por evidente a ojos vistas) decir que solo el comportamiento libremente elegido podía ser juzgado moralmente. Con ello, una característica particular del hombre se introdujo en el centro de la teoría. A la sociedad moderna le convendrá darle la vuelta a esta tesis. La libertad *no* es un *presupuesto*, sino *una consecuencia* de la moral. En el fondo, toda comunicación sitúa a quien la entiende ante la cuestión de aceptarla o rechazarla. Solo se puede contradecir aquello en lo que se participa. Únicamente a la orden se le puede contraponer la desobediencia. Solo los deseos formulados pueden quedar insatisfechos. Todo esto puede ocurrir imaginativamente como simulación en la conciencia individual, pero sin una estimulación duradera mediante

116. Cf., a este respecto, el proceder argumentativo de A. de Canterbury, *De casu diaboli*, citado según *Opera omnia*, Seckau/Roma/Edimburgo, 1938 ss., reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, t. I, pp. 239-272.

la comunicación, pronto se interrumpiría este juego de la imaginación. La libertad es el producto de la comunicación, esto es, el producto de la sociedad. Pero no lo es de tal manera que se presente continuamente en el proceso de autodeterminación de la comunicación. La libertad no tiene, pues, ningún tipo de correlato psíquico (y mucho menos neurofisiológico). Es absolutamente compatible con un sistema estructuralmente determinado. Ella surge simplemente en virtud del hecho de que estos sistemas son estimulados por la comunicación a distinguir entre la aceptación y el rechazo.

El esquematismo moral no es ninguna excepción, sino que confirma este estado de cosas, tal y como enseña la doctrina del pecado original. La distinción del código moral tendría solo la función adicional de sugerirle un camino a la libertad producida en toda comunicación, esto es, inclinar su uso en una de las dos direcciones (y no en la otra). Con ello, el efecto de libertad de toda comunicación quedó recodificado en el sentido de que las buenas exigencias deben ser seguidas y las malas rechazadas. Sin embargo, dado que esto presupone una distinción, no puede excluirse efectivamente que el destinatario decida de otra manera y que la comunicación subsiguiente proceda, consecuentemente, de otro modo. Se explica también así que la libertad se haya convertido en tema de la ética, mientras que la psicología nada sabe de esto; y se explica que la ética vea ahora como su tarea la de resolver, en la teoría, la paradoja de que debe presuponer la libertad y no está autorizada a admitirla.

Después de estas consideraciones, puede valer la pena volver a leer a La Rochefoucauld. El atractivo de sus formulaciones reside en que están referidas a diferencias. No presuponen valores sino distinciones. No rara vez parece que el autor, sin decirlo[117], toma el partido de aquellos a quienes él condena en concordancia con la moral convencional. Lo único es que este presupuesto permanece sin reflejo en la teoría. Y todos los esfuerzos en torno a la ética hechos desde entonces no han podido remediar esta debilidad. Se esfuerzan en pos de una reflexión teórica en torno a valores, y no en torno a diferencias.

XIII

Si volvemos a la relación de la sociología con la reflexión ética, hay entonces un último punto que queda por tratar, a saber, la imputación personal de la acción, exigida por la moral y que la ética ha de fundamentar. La sociología se ha distanciado de esto; puede, de hecho, decirse que

117. Esto, a su vez, puede tener su justificación en una teoría de la conversación que elogia el arte del callar.

esta distancia la capacita para observar y describir la sociedad. Esto no vale solamente para teorías (como la de Durkheim) que emplean conceptos fundamentales «holísticos». Vale igualmente para todos los matices de la teoría de la acción y del individualismo metodológico. Y es que tampoco aquí el predecesor Max Weber ha de ser entendido de tal manera que la comprensión de las intenciones encuentre su fin último en las ideas mismas. Más bien, es un punto de partida (tenido por inevitable) para observaciones y descripciones que pueden perfectamente emplear distinciones (por ejemplo, tipos ideales) que no son accesibles al agente mismo[118]. Consecuentemente, visto desde la perspectiva de la sociología, las imputaciones personales son, por su parte, procesos sociales (a diferencia del conocimiento de las causalidades naturales). Con ello se presenta la sospecha de que las imputaciones personales podrían servir para aligerar definiciones de situación en la vida cotidiana o, más aún, de que pueden incluso servir al encubrimiento de estructuras en las que el imputador participa y está interesado. La terapia sistémica moderna ha encontrado aquí su instrumento decisivo de análisis y tratamiento[119]. Justo porque especialmente en las familias, pero también en organizaciones (no debería minusvalorarse esto), se trata de relaciones sociales intensas en cuanto a la interacción, y por ello intensamente personales, llama la atención, de una manera aquí especialmente dramática, en qué medida la orientación según la persona oculta las estructuras sociales y las hace invisibles. No es otra cosa la que tendrá vigencia si se piensa en la alianza, establecida sobre este fundamento, entre los medios de comunicación de masas y la política.

Sin embargo, la atribución personal queda consolidada por vía de la moral. La moral descansa justamente en la asignación de estima y menosprecio a las personas. Como esta asignación debe ser condicionada (regulada), las generalizaciones son posibles; pero estas se refieren siempre solo a las condiciones o reglas de la distribución de estima y menosprecio, nunca a grupos enteros, pueblos u otro tipo de conceptos

118. Cf., por ejemplo, R. Boudon, *La place du désordre: Critique des théories du changement social*, París, 1984, p. 41, quien afirma que la comprensión, en el sentido en que la entiende Max Weber, no implica en modo alguno la transparencia para el actor mismo. La comprensión, más bien, es exclusivamente la observación de observaciones que supuestamente dirigen a los agentes (cf. espec. pp. 63 s.). Aquí reside una distinción frecuentemente pasada por alto entre la metodología de la comprensión sociológica y hermenéutica.

119. Esto vale principalmente para la terapia familiar sistémica, pero también para los modos de proceder correspondientes en el asesoramiento de las organizaciones. Cf. A. Exer, R. Königswieser y S. Titscher, «Unternehmensberatung — systemisch: Theorerische Annahmen und Interventionen im Vergleich zu anderen Ansätzen»: *Die Betriebswirtschaft* 47 (1987), 265-284 (cita p. 268).

de agregación[120]. La conclusión que se infiere dice ahora: también la moral —y justamente ella— sirve para encubrir estructuras, para desviar la atención en el trato social hacia unos puntos adhesivos de fijación situados en primer plano. Su reflexión «ética» (mientras permanezca con el estilo vigente hasta hoy) no anula esta fijación, sino que la oculta, por su parte, bajo abstracciones que apuntan a formas de fundamentación, a ideas reguladoras, a principios, valores, etc. Las abstracciones teóricas de la sociología van en una dirección muy distinta. Se refieren, cuando son bien elegidas, a interdependencias entre estructuras y operaciones; y describen su objeto de manera que este no debe presuponer que la descripción pudiera resultarle accesible a él mismo o que pudiera hacérsele comprensible como una máxima de conducta.

En relación con esto, ha de pensarse también en la discrepancia estructural entre expectativas y decepciones, la cual viene caracterizada de un modo especial para la sociedad moderna[121]. En comparación con las sociedades tradicionales, hay muchas más posibilidades que se abren y que se hacen visibles. Piénsese solo en todo lo que se podría comprar si se tuviera dinero, o en todo lo que se podría llegar a ser si uno se viera tenido en cuenta para las posiciones correspondientes. Sin duda, se realizan muchas más posibilidades que antes, de tal manera que la ampliación del horizonte de posibilidades no puede sin más despacharse como ilusoria. Por otro lado, también crece, con toda claridad, el cociente de decepción. Un problema como este tiene razones estructurales que se dejan exponer una por una. Para lo que nos ocupa, basta con establecer que una situación de tensión de este tipo no puede permitir que se la proyecte en una ética. No tienen cabida ni una ética de la convicción ni una ética de la responsabilidad. Tampoco puede tratarse de considerar a la sociedad como una agencia u organismo capaz de moral que ha prometido algo que no cumple. Toda moralización de esta discrepancia como mala o como producto de una mala voluntad deja escapar el problema e incluso lo oculta en la medida en que lo desvía hacia la búsqueda de culpables. Una reflexión ética de estas moralizaciones, por tanto, podría, a lo sumo, presentarnos unos análisis de teoría de la sociedad y rechazar la competencia de la moral. Una cuestión referida a la relación entre hombre y sociedad, quizá la cuestión decisiva, se sustrae a la regulación ética.

Los problemas de este tipo, evidentemente, no son del todo nuevos. Piénsese en la problemática religiosa de la explicación del sufrimiento y

120. El que esto pueda darse no ha de discutirse; pero en ese caso se trata claramente de *survivals* sin función alguna o de sentimientos desarrollados por reacción.

121. Cf. como análisis clásico de este problema R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Nueva York, ²1957, pp. 131 ss.

la injusticia reunida bajo el nombre de «teodicea» desde el siglo XVII[122]. Mientras este problema, cuando menos el *problema* de la teodicea, había sido aún un problema moral, no resultaba ya adecuado para la problemática de la discrepancia arriba expuesta. A nosotros nos concierne sencillamente el hecho de que la sociedad moderna, considerada desde un punto de vista psíquico, es una pretensión exagerada a la que no se puede poner remedio por la vía del condicionamiento de estima y menosprecio. Y sociológicamente esto significa que ha de preguntarse cómo, y con qué margen de posibilidades, puede evolucionar una sociedad que recarga con algo así a su entorno psíquico.

La sospecha de que la ética podría servir para ocultar problemas estructurales de la sociedad abre numerosos campos de investigación. Podría ser, por ejemplo, que sea por tanto en tiempos de cambio estructural, de crisis y de inseguridad en cuanto a la orientación, cuando el llamamiento a la ética suene especialmente fuerte, como al final de la *polis*, al comienzo de la Modernidad, durante la confusión de las guerras de religión, o al final de este siglo, con una creciente conciencia de las consecuencias de las modernas estructuras de la sociedad. En muchos ámbitos particulares, por ejemplo frente al problema del medio ambiente desencadenado por la sociedad, la ética debe servir para que, al mismo tiempo, uno quiera y no quiera la sociedad con la que vive. Llama particularmente la atención que los políticos se combatan con andanadas cargadas de moral, que las apelaciones y las invectivas se remitan a juicios morales y que, respecto de un adversario político dado, se niegue recíprocamente la capacidad de juicio. Hasta qué punto esto va en serio es algo que está por ver. (Y si no, tanto peor). En todo caso, la disputa cargada de moral queda escenificada[123], con apoyo de los medios de comunicación de masas, ante un público supuesto al que se le presume capacidad de juicio. Sin embargo, la elección política no está autorizada a venir dada bajo el

122. Cf. el t. 56 (1988) del *Archivio di filosofia*, «*Teodicea oggi?*», muy rico en materiales.

123. No hace falta buscar demasiado para encontrar muestras de esto todos los días. Interrumpo el trabajo en este manuscrito y le echo un vistazo al *Neue Westfälische Zeitung* de hoy (31 de diciembre de 1987). Ahí se lee en la p. 2: «Wilfried Penner» (una persona, N. L.) le reprocha a «Zimmermann» (otra persona) su intolerancia y su fracaso. El clima político interno, según esta información, habría quedado congelado a causa de la intolerancia, la dureza y la obstinación. Desde el lado contrario, esta acusación viene caracterizada como «un conglomerado de reproches inmaduros e infundados». Puede que se haya dicho también algo más razonable, pero el periódico destaca lo que se ha citado. Conclusión: ni el señor Zimmermann ni el señor Penner ni aquellos que defienden a uno o a otro y que se solidarizan con estas propiedades, son elegibles. O bien, ¿no se hablará así únicamente porque se está poseído por la idea de que el público puede ser puesto *de nuestro lado* como instancia *moral*? Los terapeutas familiares, en casos como este, invitarían a pensar que el problema no reside en la persona designada como problema sino en el hecho de que esto ocurra. Y se debería intentar averiguar: ¿por qué?

punto de vista de una cualificación/descalificación moral para gobernar, porque ello implicaría que el moralmente descalificado es inelegible, esto es, que no puede tomar parte ni en el gobierno ni en la oposición con la esperanza de un cambio[124]. Esto arruinaría una conquista estructural de la democracia —si no la conquista decisiva—, a saber, la de facilitar el cambio reglamentario de gobierno en la cima del sistema y la (relativa) independencia de este cambio de gobierno respecto del poder de quien gobierna en ese momento. Sin que se haya llegado aún a la idea de aplicar la terapia sistémica también a la política (ni a la de quién debería hacer esto sin involucrarse, con ello, en la política), resulta, sin embargo, obvio hasta qué punto ello sería necesario. La atribución personal y su cimentación moral encubren las precarias condiciones estructurales de un orden democrático, y ello en una sociedad en la que, tras superar la amenaza del fascismo y regímenes emparentados, y a pesar de una generalizada profesión verbal de democracia, solo muy pocos territorios están de hecho gobernados democráticamente[125]. A la misma sociología le resulta difícil lograr la exigible distancia respecto de la moral puesto que todo aquel que hace esto es negativamente juzgado por la moral, la cual solo puede juzgar en torno a dos valores y no tiene a su disposición un tercer valor para la exigida distancia respecto de la moral. Hay que añadir, además, que ninguna sociología puede infravalorar o rechazar en modo alguno la moral en cuanto tal; se trata, en efecto, de un hecho de la sociedad con funciones indiscutibles. Tanto más la ética, que subordina sus propios esfuerzos a un juicio moral (de lo contrario, no sería una teoría reflexiva, sino solo descripción), queda confrontada con este problema. La solución «liberal» ofrecida para esto en la sociedad moderna no se encuentra en el nivel del código de la moral sino en el de los programas. Instituye el postulado moral de la distancia respecto de la moral, al menos el de la distancia respecto de determinadas formas del condicionamiento moral, respecto de la prescripción de la elección de la forma de vida (*habitus*), respecto del fanatismo moral y respecto de la elección inofensiva de medios en beneficio de metas morales. Desde entonces, esto es tradición. Ya Kant había intentado afianzar y anclar la tradición «categóricamente» (y no solo empíricamente y, menos aún, solo políticamente). Entre tanto, la historización también ha recogido este postulado de neutralidad y los

124. En los comienzos de la era de la televisión, esta salvedad era una actitud ampliamente extendida en los Estados Unidos. Cf., a este respecto, T. Parsons, «McCarthyism and American Social Tensions»: *Yale Review* (1955), 226-245; Íd., «'Voting' and the Equilibrium of the American Political System» [1959], citado según Íd., *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, pp. 223-263.

125. Cf. también N. Luhmann, «Die Zukunft der Demokratie», e Íd., «Enttäuschungen und Hoffnungen: Zur Zukunft der Demokratie», en *Soziologische Aufklärung*, t. 4, Opladen, 1987, pp. 126-132 y 133-141.

esfuerzos por una fundamentación sustraída a la duda acaban en nada. ¿Podría ser que, en estas condiciones, sea recomendable un contacto más estrecho entre teoría de la sociedad y ética?

Estamos lejos de un juicio seguro sobre esta cuestión. Cuando menos, sin embargo, podría pensarse que la teoría de la sociedad y la ética están de acuerdo en que tiene sentido y es posible tomar el rol de un observador, un observador que observa cómo los participantes en un discurso moral se observan mutuamente. La sociología y la ética se pueden poner de acuerdo en que lo que observan no es vinculante para el esquema de su propia observación. En la observación de un observador pueden emplearse distinciones inaccesibles para este o que, en todo caso, no se le han ofrecido explícitamente. Se puede observar con perspectivas incongruentes, y la crítica moderna de la moral hace esto en una notable medida (sin que por ello se haga un análisis ya sociológicamente disciplinado). Esto posibilitaría que tanto la sociología como la ética advirtieran frente a la moral. Esto implicaría asimismo una renuncia a la fundamentación de la moral, puesto que todos los intentos de fundamentación se presentan, en la perspectiva de quien los observa, como paradójicos, como teniendo un efecto contraintencional, como operaciones que buscan la necesidad y generan contingencia. En su lugar, tanto la sociología, como la ética podrían partir de que siempre hay ya moral en una sociedad en la que existe también la posibilidad de observar este hecho.

No obstante, en el trato con este resultado, la sociología y la ética tienen que divergir. Mientras que la sociología habría de perseguir intereses teóricos más abstractos y hacer estallar el marco comparativo de la comunicación moral, a la ética le podría quedar la tarea de reflejar los problemas de esta comunicación de tal manera que ella misma se enfrente al juicio moral. Permanece, con todo, la cuestión de si esto es en absoluto posible en una sociedad como la nuestra, una sociedad a cuya rutina pertenece observar observadores, describir descripciones y distinguir distinciones.

11

ACUERDO SOBRE RIESGOS Y PELIGROS

Con el concepto de acuerdo no puede quererse decir que los sistemas psíquicos de diferentes individuos, en un determinado punto temporal, se encuentran en un estado tal de armonía que perciben lo mismo, piensan lo mismo, sienten lo mismo y quieren lo mismo. Como resultado empírico, esto es inconcebible, ya solo por el hecho de que las percepciones actuales de cada momento, pero también los recuerdos y las asociaciones, son diferentes de un individuo a otro; y cada uno piensa al mismo tiempo un yo diferente cuando piensa, también cuando todos gritan «hurra» juntos (pero aquí también uno grita alto y el otro algo más bajo). Cuando se toma empíricamente en serio al individuo —y no se habla, como muchos filósofos, del «hombre» en singular, aunque haya como cinco mil millones de ejemplares—, cuando se toma, pues, en serio al individuo no puede hablarse del consenso en el sentido de un estado empírico. Si se le quiere dar algún sentido al concepto de acuerdo, ha de hacerse abstracción de los estados actualmente presentes de los individuos.

Pero ¿qué sentido puede tener el «acuerdo» cuando se decide hacer este severo recorte? Se debería relacionar este concepto exclusivamente con los sistemas sociales formados a partir de comunicaciones y que se reproducen mediante comunicaciones. Las comunicaciones son, en primer lugar, propuestas de sentido que, cuando son entendidas, pueden ser aceptadas o rechazadas. En la medida en que la comunicación sea aceptada y subyazca como sentido aceptado de la ulterior comunicación, se puede hablar de acuerdo (consista este en lo que consista en la mente de cada uno).

El acuerdo puede basarse en mentiras y fingimientos, tal y como enseña una vieja discusión sobre la «disimulación». Este puede suceder sin más cuando se deja pasar la ocasión de que se muestre la contradicción. Solo se puede aspirar al acuerdo en la medida en que suavicemos de entrada

una comunicación de tal manera que esta ofrezca pocos puntos de ataque y que el *partenaire* solo tarde, y entonces demasiado tarde, se dé cuenta de en qué se había involucrado. Y evidentemente, no es preciso dudar de que pueda darse una «voluntad honesta» para llegar a un acuerdo aunque sea al precio de revisar el propio punto de vista; de hecho, esto se da con mucha frecuencia. Lo único es que no debe hacerse depender este concepto de una valoración moral del comportamiento de los participantes. Cuando uno se ve moralmente en el lado bueno, quedan pocas razones para seguir esforzándose por un acuerdo. En ese caso, la cuestión solo puede ser ya la de contribuir a la victoria de una buena causa, con medios cada vez más contundentes. La moral anima al furor.

También la pregunta de cómo se puede fijar un acuerdo lleva a la exclusión de estados psíquicos. Un sistema psíquico no puede saber nunca realmente lo que tiene lugar en él o en otro. Para ello, la conciencia va demasiado rápido y ya la intención de fijar algo alteraría lo que ha de ser fijado. Solamente a través de la comunicación puede fijarse si se ha llegado o no a un acuerdo, mediante la comunicación sobre la comunicación. Aquí puede uno apoyarse, en términos generales, en señales de consenso, pero en casos excepcionales se presentan también dudas sobre este consenso e incluso abiertas revocaciones del mismo. El proceso comunicativo rinde una medida de autocontrol naturalmente limitada por la economía temporal. Y esta posibilidad ya resulta suficiente para permitir que valga como acuerdo lo que ha transcurrido sin contradicción de una manera que, en gran medida, está sin aclarar. La experiencia de las conferencias pero también la de los matrimonios reafirma esta enseñanza. Vale también para la comunicación oral en las situaciones más simples. La gran pregunta es: ¿vale esto también para la comunicación escrita, para la impresa, para la que se difunde por radio y televisión?; esto es, ¿vale también para aquellas situaciones en las que, debido a los avances técnicos, el receptor no tiene ocasión de contradecir?

Mi tesis es la siguiente: vale para la comunicación impresa o audiovisual pero con unas modificaciones muy características. Por una parte, lo expuesto puede y debe hacerse valer como opinión pública, a no ser que surjan protestas en el medio mismo. Por otro lado, la realidad psíquica es muy inaprehensible y tampoco puede fingirse como consenso en el sentido de que *qui tacet consentire videtur* [«el que calla otorga»]. La opinión pública es totalmente indiferente respecto de la opinión de los individuos. No obstante, de la unilateralidad del ser aludido y del aislamiento unilateral del lector o de quien recibe la emisión surge una particular receptividad para formas que posibilitan agregaciones y fusiones inmediatas. Esto se ha descrito con frecuencia en la investigación sobre el comportamiento colectivo (con un concepto, sin embargo, poco afortunado). El acuerdo que se da por supuesto lo contradicen entonces formas eruptivas

del acuerdo real. El aislamiento queda roto, aunque sea provisionalmente, con la ayuda de temas organizadores; y se rompe, de manera típica, en forma de protesta frente a lo que a uno se le atribuye como opinión.

Participación como esquema de carrera

Resulta perfectamente comprensible que, en estas circunstancias, conceptos como participación o diálogo estén en boga. Es para mantenerse en la carrera con los demás. Estar presente confiere prestigio y el prestigio posibilita estar presente. La participación se convierte en un esquema de carrera, tal y como puede observarse desde hace veinte años en el alumnado de las universidades. Se interrumpen los contactos personales dependientes del estatus y se buscan los contactos organizados que son efectivos para el estatus y que conforman estatus. Los acuerdos deben hacerse constar en acta y, si es posible, deben publicarse como notas de prensa. Son introducidos como resultado en las formas de la comunicación que luego continúan trabajando con ellos, pero que, bajo la presión de las novedades, también pueden dejar que un acuerdo se vuelva rápidamente obsoleto. Estas formas son: la organización y los medios de comunicación de masas, los actos y los informativos diarios. Las organizaciones son el resultado de decisiones decisivo para ulteriores decisiones. La opinión pública es el resultado de la comunicación decisivo para la ulterior comunicación. Apenas cabe esperar que surjan vínculos personales. Y lo tiene más fácil quien puede externalizar el acuerdo como una pura puntuación comunicativa, como un subtotal, como un escrito de posiciones.

Vayamos ahora a la pregunta acerca de si puede llegarse a un acuerdo sobre riesgos y peligros. En primer lugar: ¡Quién va a querer excluir esto apodícticamente! Pero a continuación se plantea la pregunta de cuáles son las posibilidades. Es importante distinguir conceptualmente de manera clara entre el riesgo y el riesgo. Se habla de riesgo cuando unos eventuales perjuicios futuros son referidos a la propia decisión. Quien no se sube a un avión no puede estrellarse. En el caso del peligro, se trata, por el contrario, de perjuicios que vienen de fuera; para seguir con el ejemplo, sería que uno muriera porque se le cayera encima un cascote del avión. Ambos casos tratan de la incertidumbre de un perjuicio futuro; son pues contrarios a la seguridad. Se distinguen, sin embargo, en la cuestión de si la desgracia puede ser remitida a una decisión o no.

Como nos enseña una amplia investigación sobre la atribución, la imputación depende de condiciones psíquicas, sociales y culturales. En virtud del desarrollo tecnológico, económico-monetario y organizacional de la sociedad moderna, hoy se ven como riesgo muchas cosas que antes hubieran sido tratadas como peligro. Al igual que antes, los virus y

bacterias vienen de fuera, pero si uno no se deja vacunar o no toma medidas de prevención, se trata de un riesgo. De manera correspondiente, la conciencia de riesgo crece a costa de la conciencia de peligro. Peligros conocidos (terremotos, erupciones volcánicas, *aquaplaning* y matrimonios) se convierten en riesgos en la medida en que se va sabiendo mediante qué decisiones puede evitarse la exposición a los mismos. En virtud de una dependencia cada vez mayor que tiene nuestro futuro de nuestras decisiones (o dicho de otra manera, en virtud de una correspondiente transformación de nuestros hábitos de imputación), se desplaza el campo oscuro del futuro desde el ámbito del peligro al del riesgo.

Pero con esto solo se ha examinado la mitad de la cuestión. Y es que con las decisiones se incrementan también los peligros, y lo hacen en la forma de peligros que surgen de las decisiones de otros. Y mientras que antes se podían afrontar juntos los peligros y valorar las virtudes correspondientes, como el valor, la perseverancia o la inquebrantabilidad, hoy la diferencia entre riesgo y peligro atraviesa el orden social. Lo que para unos es un riesgo, para otros es un peligro. El fumador puede muy bien arriesgar su cáncer, pero para otros él es un peligro. De modo análogo se comportan el conductor que adelanta de forma arriesgada, el constructor y el explotador de centrales nucleares o la investigación en tecnología genética. Ejemplos no faltan. Puede incluso plantearse la pregunta de si se da de algún modo el caso que viene presupuesto por nuestro Estado constitucional liberal y por su ideología de la libertad, a saber, el de que se pueden promover los propios intereses sin perjudicar a otros; o bien, formulado de otra forma, que puede actuarse de manera arriesgada sin poner en peligro a otros.

En la medida en que retroceden los peligros naturales aumentan los peligros provocados por la sociedad. En lugar de riesgo y peligro, por tanto, puede hablarse pues de decididores y de afectados. Cada vez más, esta diferencia empieza a dominar la vida social. La distinción entre fumadores y no fumadores lleva a su vez al desarrollo de fobias claramente pronunciadas. Nos informamos sobre la fidelidad de la pareja ante la perspectiva del sida. La oposición a la instalación de industrias con tecnologías arriesgadas o peligrosas es solo la punta de un iceberg que tiene unos fundamentos mucho más amplios. Esta atención hacia los peligros que vienen dados por la conducta arriesgada de los otros no debería ser en modo alguno banalizada; y menos con el argumento de que, en la mayor parte de los casos, se trata de riesgos muy bien meditados y enteramente calculados. Al contrario, la diferencia aquí señalada entre la perspectiva de riesgo del decididor y la perspectiva de peligro del afectado es un motivo de conflicto de un nuevo tipo, que cuenta con buenas perspectivas de superar en explosividad social y política a los viejos conflictos distributivos del Estado del bienestar. Y con muchas menos perspectivas de una solución

mediante políticas distributivas del Estado del bienestar, pero también con muchas menos perspectivas de una conformación estable de los frentes.

Riesgo y ser afectado

Es en este punto cuando se plantea la pregunta de quiénes son propiamente los afectados y cómo se comprenden ellos socialmente, o ya solo de cómo dejan que se dirijan a ellos. Antes podía partirse del hecho de que quienes actuaban arriesgadamente eran también los afectados o de que, más o menos, se trataba de un fenómeno específico de un grupo, como el servicio de palacio de los nobles o los navegantes o los recolectores de setas. Incluso en la era industrial hay trabajadores que se exponen de un modo específico a peligros y que encuentran en ello un motivo de orgullo. Uno piensa en los mineros o en los fundidores; y, no en último lugar, se piensa en las dificultades para sustituir esta distinción y honor con otros tipos de trabajo una vez que se ha cerrado la mina o la fábrica. El complejo de riesgo y ser afectado es una distinción y una honra.

Esto ha cambiado en la medida en que el poner en peligro viene mediado ecológicamente. Surgen entonces dos situaciones de un tipo nuevo, que una vez más han de distinguirse. Por un lado, los decididores, los beneficiarios y los afectados están tan alejados los unos de los otros que ya no se dejan reunir dentro de una categoría social y menos aún dentro de un grupo. Con la edificación de complejos industriales peligrosos, los residentes son tenidos por afectados, pero también se benefician por cuanto el complejo proporciona puestos de trabajo. Los que viven más lejos se benefician de los productos pero ya no están afectados. Los decididores solo los podremos contar entre los afectados cuando estén comprometidos económicamente. Y estos no son necesariamente beneficiarios de la decisión —lo cual ha de afirmarse en contra de un prejuicio ampliamente extendido—. Ante este estado de cosas, no puede ya contarse con que se desarrolle un *ethos* o un *know-how* específico de un grupo. Tampoco ha de contarse con que la propia situación de ser afectado discipline suficientemente el comportamiento arriesgado.

El ser afectado se ha convertido, ahora más que nunca, en una situación socialmente amorfa, toda vez que no puede determinarse ya en absoluto quién quedará afectado —y cómo— por una catástrofe que puede ocurrir mañana o en mil años, por ejemplo, por la fusión de los casquetes polares —¿solo Florida, solo Ámsterdam, o quizá indirectamente también Zúrich?—; o por el derrumbe de la economía monetaria —todo aquel que dependa de que su dinero sea aceptado—. No se hace difícil reconocer que esta situación no puede ya ser abordada con una disciplina específica a un rol y con su saber correspondiente, con un ordenamiento

gremial; en especial, no puede ya ser abordada con la formación de sistemas sociales cuya distinción y honor reside en que son diferentes a otros.

El problema ha adquirido, así pues, una estructura asimétrica. Las regulaciones sociales pueden dirigirse a los decididores fácilmente identificables, sobre todo a las organizaciones, pero no a los afectados. Estos solo pueden ser «representados» según el modelo de la «democracia» y ello solo a través de representantes «parademocráticos» que se confieren a sí mismos autoridad.

La pregunta ahora es la siguiente: ¿puede alcanzarse un acuerdo acerca de esta diferencia entre decididores y afectados? O más fundamentalmente aún: ¿sigue estando justificada la asunción, ampliamente compartida, de que más comunicación, más reflexión, más saber, más aprendizaje, más participación..., de que más de todo eso hace bien o, al menos, no hace nada malo?

Hay buenas razones para reaccionar con escepticismo a la pregunta por las posibilidades del acuerdo. Aunque las investigaciones empíricas no permitan establecer un juicio seguro, hay mucho que apunta a que el decididor vive unos riesgos muy distintos a los que vive el afectado. Es como si el futuro sugiriera un presente distinto según que este se perciba desde la perspectiva del riesgo o del peligro. La disposición al riesgo depende, y no en último lugar, de que uno se involucre libre y voluntariamente en el riesgo; y depende asimismo de que se crea tener el proceso bajo control. La evitación del riesgo vendría a significar aquí que se valoran poco las propias capacidades para habérselas con incidentes imprevistos. La disposición al riesgo puede servir para la demostración de competencia. Naturalmente, las generalizaciones de este tipo resultan problemáticas, puesto que parten de la particularidad de determinadas situaciones. El comportamiento en el tráfico no autoriza, sin más, conclusiones sobre la experimentación con materias peligrosas o sobre la confianza en la tecnología de seguridad de las instalaciones industriales. Pero todas estas consideraciones no afectan al hecho de que aquellos que se sienten en peligro a causa de otros se encuentran en una situación muy distinta. Y aquí las investigaciones empíricas indican con claridad que la confianza en la competencia de los expertos, de las organizaciones industriales o de los sistemas políticos (especialmente a nivel comunitario) para evitar daños ha disminuido en las últimas dos décadas. Es como si la diferencia entre decididores y afectados fuera hoy más visible que antes.

Un segundo punto de vista se refiere a las diferentes actitudes frente a los cálculos cuantitativos que compensan la magnitud de un posible daño con la verosimilitud de que este tenga lugar. Se sabe que un cálculo como este no va a ser aceptado necesariamente por más racional que pueda ser, menos aún cuando el monto de daños toma la forma de una catástrofe. Puede que, efectivamente, sea cierto que el peligro dado a raíz

de una nueva central nuclear en la vecindad no sea mayor que el riesgo de la decisión de aumentar en tres kilómetros la distancia recorrida anualmente en coche. Pero ¿a quién va a impresionar este argumento? La perspectiva de catástrofes es una barrera para los cálculos. No la queremos en ningún caso, aunque sea extremadamente improbable. Pero ¿dónde se encuentra el umbral de la catástrofe a partir del cual los cálculos cuantitativos ya no convencen? Claramente, esta pregunta no puede ser respondida independientemente de las demás variables. Se presenta de maneras distintas para pobres y para ricos, para dependientes y para independientes. Es también históricamente flexible. Puede que solo pueda ser definida circularmente. Una catástrofe es lo que no se puede aceptar bajo ningún cálculo cuantitativo. Así, el decididor que apunta a la extrema inverosimilitud de esta catástrofe recibe únicamente la respuesta: no me interesa, no lo quiero en ningún caso.

Esta no es en absoluto una respuesta irracional. Ante todo, el esquema racional/irracional solo sirve para aclarar el no funcionamiento del acuerdo comunicativo y para legitimar la ruptura de la comunicación. La pregunta verdaderamente interesante es la de qué cuenta como catástrofe. Y cabe suponer que esta pregunta recibirá respuestas muy distintas por parte de los decididores y de los afectados. Puede perfectamente haber susceptibilidades extremas respecto de las catástrofes que excluyan todo acuerdo. Sin embargo, en primer término, se le debería reconocer a quien no quiere una catástrofe que se trata de una actitud que puede traer a colación en la comunicación. Pero se trata justamente de una actitud que excluye un acuerdo sobre decisiones con una probabilidad ciertamente muy escasa de que ocurra una catástrofe pero sin que esta quede excluida.

Finalmente, los primeros resultados de la investigación señalan una cierta contradicción de las opiniones del individuo según se le pregunte con el esquema del riesgo o el del peligro. También ante la perspectiva de la amenaza por el sida hay muchos que no están dispuestos a cambiar sus comportamientos sexuales pero que, no obstante, exigen una regulación estatal. Quieren riesgos sin peligro; quieren riesgos para sí mismos, con las ventajas vinculadas al riesgo, pero ningún peligro por parte de los demás. Esto también cabría aplicarlo a los riesgos tecnológicos. El deseo de una regulación estatal parece ir mucho más lejos de lo que los expertos considerarían conveniente; y presumiblemente, también va más lejos de lo que uno mismo aceptaría desde la posición de decididor.

No hay decisión sin riesgo

Estas consideraciones indican la dificultad del campo en el que ha de involucrarse toda intervención política. No puede sino ganarse la ingratitud,

no puede sino cometer errores. Por acción y por omisión desencadenará consecuencias que no se corresponden ni con sus expectativas ni con sus intenciones. Y tampoco puede atenerse a una conocida contraposición entre intereses e ideologías para ponerse, en cada caso, del lado de la mayoría. La mayoría son siempre los afectados. Pero escucharlos significaría intervenir creando impedimentos, y de nuevo incurriríamos en riesgos y produciríamos situaciones en las que habría afectados, aunque sea la de quienes viven en edificios altos y habrían de temer quedarse atrapados en el ascensor porque la corriente no basta para los casos de sobrecarga.

Podemos contestar a esto que se trata del riesgo específico de la política. No hay decisión sin riesgo. Esto no se puede cambiar. Pero a la política le corresponde la función específica de una *transformación del riesgo*. A través de la intervención o no intervención, puede dar a los riesgos la forma de un riesgo específicamente político y puede luego apostar por las formas de absorción de riesgo típicas de ella (por ejemplo, por la poca memoria de la opinión pública, por la brevedad de toda indignación, por las dificultades de una atribución causal de las consecuencias a las decisiones). O bien cabe instalarse también en el esquema gobierno/oposición, en el que todo lo que se emprende es criticado y que ha generado una suficiente robustez a la hora de soportar y dejar pasar la crítica.

Antes de dar el paso a la política, ¿hay posibilidades de acuerdo que puedan ser lo suficientemente efectivas como para que una politización de los temas del riesgo se presente solo en segundo término, esto es, subsidiariamente? El que los cálculos cuantitativos y las comparaciones no sirven es algo tan conocido que apenas ha de mencionarse. Son demasiado fáciles de manipular. Siempre dan la razón a quien los utiliza, ya se manifieste a favor o en contra de empresas arriesgadas. Dado que esto se sabe o se puede saber, deben buscarse otras posibilidades.

En nuestros días se hace oír con la máxima intensidad la llamada a una ética que, aquí como en otras cuestiones, nos ha de ayudar con reglas aceptables. Una ética de este tipo, sin embargo, no existe en modo alguno. No resulta adecuada la ética aristotélica, ya solo por asumir que sus consideraciones se corresponderían con la naturaleza y que todas las opiniones contrapuestas descansarían, sin más, en el error, así como por su conformación de acuerdo a una ética de la nobleza o, en todo caso, una ética de la *civilitas* para un pequeño círculo de habitantes. Sin embargo, tampoco resultan adecuadas las formas de ética habituales desde la segunda mitad del siglo XVIII, que solo se ocupan de la fundamentación de los juicios morales. Tanto con la ética kantiana como con la ética material de los valores o con la ética utilitarista del cálculo racional de utilidad hemos hecho experiencias específicas y nos hemos visto en dificultades bien conocidas que no pueden pasarse, sin más, por alto cuando hoy se exige una ética. Estas dificultades son la ineficacia deductiva de la

ley moral kantiana, o la dificultad del utilitarismo para fundamentar una agregación que pase de las preferencias individuales a las sociales. Aun cuando los problemas heredados de la nueva tradición ética dejasen de contar, no se ve ninguna propuesta regulativa para el problema que hasta el momento nos ha ocupado, esto es, para el antagonismo y la tendencia al conflicto respecto del cálculo de riesgos y del peligro.

La apelación a la ética oculta ciertamente, en estas circunstancias, únicamente la pretensión de validez moral de la que cada cual se vale para su propio juicio, es decir, la disposición a menospreciar moralmente a quienes no compartan esta opinión y sancionarlos con el menosprecio. La ética se convierte así fácilmente en una moralización irreflexiva. De esto tenemos suficientes ejemplos en la discusión actual. Numerosas controversias acerca de los riesgos ecológicos, de los riesgos para la salud en el lugar de trabajo (pero, en el trasfondo de las mismas, también sobre la necesidad de la formación de capital para evitar los riesgos económicos), empiezan y acaban con una deformación mutua de los puntos de vista. Un observador ve con facilidad que la comunicación es evitada cuidadosamente y que se argumenta contra un adversario que no existe en absoluto. Es justo esto lo que no debe pasar si se busca el acuerdo. Y es que quien atribuye a su propio juicio una cualidad moral excluye, simultáneamente, un acuerdo con quienes defienden una opinión contraria. La apelación a reglas éticas sobre las que, si se ve el resultado, ya no es posible el acuerdo, y que tampoco se pueden imponer por sí mismas, es, pues, una carga para el proceso comunicativo del que se trata en última instancia.

Así pues, si se busca un acuerdo, es conveniente una suspensión de los juicios morales. O bien, para formularlo de manera paradójica: la ética de este tipo de búsquedas de acuerdo podría exigir que se prescindiera de la ética. Quizás quepa generalizar este principio a las llamadas *gag rules*, esto es, las reglas que excluyen de la comunicación ciertos temas sobre los que es seguro que no se alcanzará ningún acuerdo. (Es el caso de la religión a comienzos de la Modernidad, de la esclavitud en los Estados Unidos antes de la guerra civil o de las diferentes nacionalidades en muchas entidades estatales de este siglo). Cabe preguntarse, naturalmente, si estas *gag rules* han de mantenerse. El conflicto sobre la esclavitud en los Estados Unidos y la ruptura del sistema de equilibrio religioso en el Líbano actual ofrecen contraejemplos muy instructivos, también en la medida en que el problema reside, entonces, en la pregunta de si una guerra civil puede llevar a una decisión o no.

Trasladada a nuestro caso de un acuerdo entre decididores y afectados, una *gag rule* podría consistir en que no se hable sobre catástrofes. Esta regla perjudica al afectado a favor del decididor. Por ello, no puede ser practicada de forma no partidista y, por tanto, solo en los preludios del preludio de la política. Sin embargo, podría verse un sentido en po-

ner a prueba estos temas, a los que se ha restado importancia del modo descrito, y alcanzar pequeños avances allí donde no son posibles los grandes avances, o lo son solo con poder coercitivo.

Otra prohibición podría consiste en vetar la palabra «seguridad». Quien cree que puede prometer seguridad se hace sospechoso del propósito de engañar y en todo caso se tropieza con reglas comunicativas favorables al acuerdo. Las discusiones deben tener lugar sobre la base de una inseguridad aceptada. Y pertenecería a las estrategias del diálogo el disolver en inseguridad = riesgo los presupuestos de partida, pretendidamente seguros, del otro lado: por ejemplo, que hay alternativas o que cabe cubrir costes.

Si no hay ninguna ética que dirija el consenso capaz de servir de ayuda en el ámbito de problemas del riesgo y el peligro, se podría entonces, naturalmente, buscar un acuerdo comunicativo. Muchas esperanzas van en esta dirección. Basta con pensar en lemas como los de «procedimentalización» o «acción comunicativa» racionalmente orientada.

En ello se encuentra, en primer lugar, el buen sentido de cambiar de la temática de la pregunta por el «qué» a la de la pregunta por el «cómo». El consenso se aplica, en primer lugar, solo al modo del proceder. Nos reunimos, tenemos un orden del día, intercambiamos informaciones. Nadie quiere discutir de antemano que esto tenga sentido. Y puede que también, en cierto modo como beneficios adicionales, se disipen dudas, o se susciten.

Esta expectativa se vuelve problemática solo cuando se la carga con la esperanza de poder salvar de este modo la divergencia entre decididores y afectados, así como de poder encontrar soluciones para los problemas unánimemente aceptadas. En este tipo de reuniones, uno se encuentra con una duda propiamente política: ¿qué ocurre cuando al final hay uno que tiene razón? ¿Si al final se tuvieran que exponer las ideas de un lado como racionales y las del otro como irracionales? Naturalmente, esto no debe ser. El discurso no debe transcurrir como imagina Habermas. No debe permitirse la idea de que al final la razón triunfa. Porque la pregunta es y sigue siendo, empero, la de «¿qué razón?».

Las investigaciones empíricas en el ámbito específico de la protección del consumidor y del trabajo indican lo poco que se puede alcanzar con intentos de formación, con amonestaciones o argumentaciones a partir de un nivel de información conocido. Con ello, no se hace sino recordar al destinatario su actitud previa y reafirmarlo en ella. Más éxito promete el proporcionar informaciones, y por tanto sorpresas, que irriten a quien las recibe y que puedan motivarle a una reconfiguración (no fijada directivamente) del contexto en que él mismo observa el mundo y los riesgos. Hasta qué punto estos resultados pueden ser trasladados a contextos altamente politizados es algo que no puede decirse. Pero naturalmente, nada

habla en contra de que se ponga a prueba un estilo de comunicación meramente informativo, no persuasivo, solo irritante y no directivo.

La comunicación orientada al acuerdo debería renunciar, desde el principio, a la ambición de llevar a la otra parte a renunciar a sus tomas de postura. Ante todo, no debería apuntar a producir seguridad, sino a producir inseguridad. De este tipo de discusiones no se traería uno consigo la solución que se debe aplicar en nuestra casa (lo cual, según acredita toda experiencia, fracasa). Nos volveríamos desconcertados a nuestro propio sistema y tendríamos motivo para buscar medios y caminos para eliminar esta inseguridad.

Inseguridad controlada

Las discusiones de este tipo podrían ser entendidas como un medio de producción de irritaciones. Este nuevo concepto, que está surgiendo en la nueva teoría de sistemas, respeta la clausura de la elaboración de información de los sistemas participantes —ya se trate de industrias, de compañías de seguros, de movimientos de protesta, de partidos políticos o de institutos de investigación—. Respeta su dinámica propia así como la diferenciabilidad de las construcciones de mundo en una sociedad dependiente de la «policontexturalidad». La pregunta es si los sistemas que participan son lo suficientemente complejos como para que ellos mismos puedan producir irritaciones. Las discusiones podrían acoplar sistemas entres los cuales no puede darse ningún «intercambio de información», puesto que todos los datos adquieren dentro de los sistemas una informatividad en cada caso diferente. Un acoplamiento de este tipo canalizaría las irritaciones pero no determinaría los estados sistémicos.

Lo que puede esperarse de los desarrollos teóricos indicados, y en especial de sus plasmaciones científico-sociales, no es un incremento de la seguridad sino de la inseguridad; una inseguridad, empero, sobre la base de una conceptualización más precisa y de una construcción de problemas más fácilmente controlable. La distinción de riesgo y peligro, así como la distinción entre integración psíquica y acuerdo comunicativo —con el nombre de «consenso»— son solo ejemplos de ello. Y hay algo que sabemos ya desde hace tiempo a partir de todos los campos posibles de la investigación aplicada o del asesoramiento político, a saber, que una confrontación hecha en serio, y no políticamente paralizada de antemano, tiene el efecto de la multiplicación de las preguntas que se plantean y de la carga de decisiones. No puede hablarse de «tecnocracia». Más bien, parecen señalarse aquí efectos de la diferenciación funcional de la ciencia, la política y la economía. La capacidad resolutiva de la ciencia aumenta los grados de libertad, y con ello los riesgos, en

los que ha de decidirse de acuerdo a criterios específicamente políticos o específicamente económicos.

Lo común no se encuentra en los criterios, sino solamente en que todo esto tiene lugar en un sistema social omniabarcante que garantiza la posibilidad de la comunicación. Y puede que también se encuentre en que, en cada caso, se trata de orientarse al futuro, lo que significa que han de encontrarse formas provisionalmente duraderas en el medio de lo que solamente es verosímil.

12

LA MORAL DEL RIESGO Y EL RIESGO DE LA MORAL

I. RIESGO Y PELIGRO

Aunque la palabra «riesgo» es conocida y habitual ya desde hace muchos siglos, el concepto permanece oscuro. Nos encontramos con determinaciones muy diversas y frecuentemente insatisfactorias como, por ejemplo, la probabilidad de *adverse effects*, la medida para los resultados que dependen del azar, los fundamentos objetivos de la inseguridad subjetiva, etc.[1]. Pero ¿por qué, en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad, se buscó una nueva palabra y se la encontró en una fuente desconocida, presumiblemente árabe? Había disponibles, evidentemente, palabras para el peligro. Lo nuevo —¡aunque para navegantes y recolectores de setas no se trataba, en absoluto, de nada nuevo!— era la exigencia de considerar el peligro como un objeto y como consecuencia de la propia decisión.

Así, es de suponer que hemos de empezar clarificando que distinguimos entre peligro y riesgo. Como peligro puede señalarse todo lo que actúe negativamente en el ámbito de la propia vida y que no sea enteramente inverosímil; tal es el caso del peligro de que un rayo caiga y queme la casa. De riesgo, en cambio, solo se puede hablar cuando los perjuicios de la propia decisión pueden ser atribuidos. El riesgo, a diferencia del peligro, es un aspecto de las decisiones, una consecuencia de la propia decisión que debe ser incluida en el cálculo. Si decidiéramos de otra manera, evitaríamos el riesgo, quizá al precio de otro riesgo.

1. Cf. J. F. Short Jr., «The Social Fabric at Risk: Toward the Social Transformation of Risk Analysis»: *American Sociological Review* 49 (1984), 711-725; tan acostumbrado como insuficiente es R. W. Kates y J. X. Kasperson, «Comparative Risk Analysis of Technological Hazards (a Review)»: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 80 (1983), 7027-7038; en p. 7029 leemos: «Algo azaroso [...] es una amenaza a las personas y a lo que valoran [...] y un riesgo es una medida del azar».

No es muy verosímil que en las sociedades modernas se viva con mayor peligro que en las antiguas; sin embargo, el riesgo se ha convertido en un fenómeno colateral normal de la vida cotidiana. Este podría ser el motivo, como indica Jochen Hörisch[2], de que la cotidianidad haya entrado como concepto en la filosofía y que incluso se haya convertido en un motivo literario[3]. Parece que la cotidianidad misma debe ser inmovilizada de alguna manera o duplicada literariamente y pasada a la ficción cuando se quiere ganar distancia respecto de la propia participación en el riesgo.

Esta reflexión no puede continuar en dirección al arte y la literatura. Nuestro interés se dirige, en primer término, a las condiciones sociales de esta ampliación de la vivencia del riesgo. La distinción entre peligros y riesgos deja igualmente claro que el desarrollo tecnológico, aunque en sí mismo careciera de peligros, lleva a un incremento de los riesgos. Transforma los peligros en riesgos por el simple hecho de que crea posibilidades de decisión que antes no se daban. Cuando hay paraguas, el peligro de acabar empapado por la lluvia se convierte en el riesgo que se corre cuando no se lleva el paraguas. Pero si se lleva, se corre el riesgo de dejarlo en alguna parte. O bien: si existe la posibilidad de elaborar químicamente el vino para que sea duradero y sabroso, entonces el peligro de que el vino salga malo es un riesgo que se corre cuando, por un hábito antiguo o por una nueva aversión frente a las sustancias químicas, nos abstenemos de «consolidar» químicamente el vino (como se dice en Alemania)[4].

En primer lugar, el aumento de los riesgos viene dado por el aumento de las posibilidades de decisión y, en especial, por el aumento de las posibilidades de evitar un peligro. Una mirada a la medicina puede aclarar que no se trata necesariamente de un factor que haya de valorarse ne-

2. «Die alltägliche Wiederkehr des Einhorns in der 'Unendlichen Geschichte'», en *Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*, Tubinga, 1986, t. 10, pp. 234-240. Hörisch cita de las *Aufzeichnungen* de Rilke lo siguiente: «El peligro se ha vuelto más seguro que la seguridad»; Hörisch, al igual que Rilke, no distingue entre peligro y riesgo.

3. Más usual es otra explicación: las crisis de racionalidad de este siglo serían el motivo de esto. Cf., como ejemplo más reciente, A. Heller, *Everyday Life*, Londres, 1984; íd., *The Power of Shame: A Rational Perspective*, Londres, 1985, pp. 71 ss. Pero puede que la ampliación del riesgo sea, por su parte, la razón de estas crisis de la racionalidad.

4. Tomo este ejemplo de una conversación con un viticultor del sur de Italia, que podía indicar con precisión los factores que pueden llevar a que un vino se estropee, pero que era ajeno (resultándole inaccesible) a toda representación del riesgo (o también a toda representación de que es frecuente que las cosas salgan mal), pues rechazaba la inclusión de cualquier aditivo en la preparación del vino. Este ejemplo suscita también la duda de si el comportamiento en la economía de subsistencia puede caracterizarse mediante *risk aversion* o *safety first*. Cf. J. C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, 1976; J. A. Roumasset, *Rice and Risk: Decision Making Among Low Income Farmers*, Amsterdam, 1976. Posiblemente, falta toda la dimensión experiencial del riesgo, y solo un observador es capaz de ver aquí los riesgos.

gativamente. Por otro lado, una mirada a las organizaciones burocráticas deja claro que frecuentemente falta conciencia de riesgo (al igual que con el agricultor que piensa en términos de la economía de subsistencia) porque las posibilidades de decidir no se perciben en absoluto o son desactivadas por la rutina de una determinada cotidianidad[5]. Todo tratamiento ético de las decisiones arriesgadas no deberá dejar fuera de consideración este fenómeno recurrente de riesgos normales que aumentan y son ignorados, e incluso debería ante todo hacerse cargo de él.

A ningún sociólogo le sorprenderá que la elección de los riesgos a los que se dedica atención pública obedece a condiciones sociales y culturales[6]. La discusión pública, hoy en rápido aumento, sobre los riesgos de la investigación científica y del desarrollo tecnológico[7] tiene sobre todo a la vista un fenómeno determinado, a saber, el caso de decisiones provechosas con la posibilidad de consecuencias muy improbables pero catastróficas. Mientras que los casos clásicos de riesgo podían aún ser aprehendidos, disciplinados e incluso racionalizados en cálculos de decisión, este nuevo agravamiento estimula la apelación a la «responsabilidad», cuando no a la «ética». Rápidamente se ve, en cambio, que aquí el deseo genera el pensamiento. ¿Cómo va a ser de ayuda la ética si no lo es el cálculo? ¿Cómo va a ser de ayuda la responsabilidad, cuando no lo es la racionalidad?

Por una serie de razones el problema del riesgo se sustrae a una valoración moral directa, ya sea por medio de la magnitud del peligro o por una combinación de ventajas e inconvenientes. La razón más sencilla quizá sea la siguiente: que también la actuación criminal es arriesgada y uno se esfuerza por sofocarla en su propio riesgo. El aumento del riesgo es aquí valorado positivamente, al menos por parte de aquellos que tienen interés en que el delito no tenga lugar.

Si solo hubiera que resolver este problema, podríamos entonces servirnos de una regla moral adicional, por ejemplo de la distinción entre riesgos permitidos y prohibidos, con la consecuencia, sin embargo, de que dentro de los riesgos permitidos habría de distinguirse, una vez

5. Cf., a este respecto, M. W. Meyer y K. A. Solomon, «Risk Management in Local Communities»: *Policy Sciences* 16 (1984), 245-265. Claramente colisionan aquí, por lo demás, la necesidad de llegar a una decisión y los motivos para mantenerse en el estadio de su realización, bajo el imperativo de una comparación que abarque las alternativas. Cf. en este punto N. Brunsson, *The Irrational Organization: Irrationality as a Basis for Organizational Action and Change*, Chichester, 1985. Resulta asimismo impresionante un relato desde Ucrania ante la catástrofe de Chernobyl (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12 de mayo de 1986, p. 10).

6. Cf. especialmente en este punto M. Douglas y A. Wildavsky, *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, 1982.

7. La revisión de R. W. Kates y J. X. Kasperson, «Comparative Risk Analysis of Technological Hazards (a Review)», cit., proporciona cifras impactantes.

más, entre permitidos y prohibidos. Desde el punto de vista de la técnica conceptual, esto es evidentemente posible, pero remite al problema de la criminalización moral de la acción dispuesta al riesgo. Aquellos que se adentran en la zona de disponibilidad para el riesgo moralmente precaria pero aún no criminalizada, por ejemplo en la consolidación del aprovechamiento industrial de la energía nuclear, ¿son criminales o no? Y si antes de Chernobyl no lo eran, ¿lo son después de Chernobyl? Y si hoy no lo son, ¿lo serán mañana? En la medida en que la opinión pública exige un juicio/condena unívoco, no será fácil implementar una especie de «teoría a varios niveles» y afirmar la distinción entre la conducta arriesgada criminal y la que solo es moralmente rechazada, tanto menos cuando la maquinaria legisladora está a disposición.

Tal como muestra la investigación empírica sobre la percepción del riesgo y su aceptación, todavía hay más problemas. Se sabe, por ejemplo, que la evaluación de acontecimientos muy inverosímiles pero muy relevantes y muy cargados de consecuencias varía mucho subjetivamente tanto por lo que hace a la percepción de la verosimilitud como en lo referente a la disposición a aceptar el riesgo. Hablando en términos políticos y morales, esto quiere decir: ¡no hay ocasión de consenso! La opinión pública está, en este punto, expuesta a la retórica y a la manipulación[8]. La susceptibilidad de ser manipulado tiene sin embargo límites, pero estos, a su vez, son límites irracionales. Se sabe que las evaluaciones de riesgos, más que estar justificadas racionalmente, dependen de las informaciones disponibles en ese momento[9]. Los casos individuales y espectaculares pueden influir en la formación de la opinión de manera muy desmesurada, aunque su valor estadístico y comparabilidad sean escasos. Por ello, la mera discusión o el tratamiento de un tema en los informativos diarios puede reforzar la sensación de riesgo[10]. Todo esto puede llevar a situaciones de consenso momentáneamente nítidas, pero la ética actúa con buen criterio al mantener la sangre fría y no entregar-

8. Una muestra de ello nos la ofrecen —y no en último lugar— las reacciones, muy distintas según las regiones, al accidente de Harrisburg. Sobre Chernobyl no hay por el momento ninguna investigación equivalente (a menos que se quiera tomar por tal el relato de las muy diferentes opiniones acerca de la implementación de medidas preventivas dentro de la Comunidad Europea). Sobre el problema en general, cf. O. Renn, *Wahrnehmungund Akzeptanz technischer Risiken*, 6 tt., Jülich, 1981.

9. Se trata del llamado principio de *availability*. Cf. D. Kahnemann y A. Tversky, «On the Psychology of Prediction»: *Psychological Review* 80 (1973), 237-251; A. Tversky y D. Kahnemann, «Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability»: *Cognitive Psychology* 4 (1973), 207-232; cf. también R. Nisbett y L. Ross, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs (N.J.), 1980, pp. 18 ss., 122 ss. y *passim*.

10. Sobre esto, por lo demás, no hay investigación; cf. la panorámica de V. T. Costello, «The Perceptions of Technological Risk: A Literature Review»: *Technological Forecasting and Social Change* 23 (1983), 285-297 (espec. p. 288).

se, sin más, a las fluctuaciones de la opinión pública o a los acontecimientos que el sociólogo ya caracteriza como *normal accidents*[11].

Asimismo, se sabe por la investigación empírica —pero también en el saber cotidiano— que con la percepción y la aceptación se aplica una especie de *double standard*. En lo que toca a las propias decisiones uno está frecuentemente muy dispuesto al riesgo: uno conduce un coche o incluso una moto, hace alpinismo[12] o se casa. Con los peligros que le vienen a uno desde otra parte, se es, por el contrario, altamente susceptible[13]. Se muere menos por la química de los alimentos que por una mala alimentación, y se muere menos por las emisiones industriales de gases que por fumar. Traducido al tema de la moral, esto se llama *double standard*. No hay aplicación práctica y con sentido de la máxima de la reciprocidad. Si uno pudiera exigir a otros los peligros que acepta para sí mismo como riesgo, se desencadenaría la tormenta de protestas. Si aún valiera la máxima «ama a tu prójimo como a ti mismo», esta podría ponerse a disposición de lo que fuera.

Finalmente, hay que considerar que muchos riesgos solo pueden ser evaluados exponiéndonos a ellos y adquiriendo experiencia. Solo la realización técnica perfila el riesgo y deja, al mismo tiempo, que maduren las medidas que impiden los infortunios o los hacen cada vez más improbables. Un constante manejo de permisos y prohibiciones sobre la base de nuevos conocimientos les parece a unos la solución oportuna, mientras que otros objetan que, de este modo, la gente es tratada como conejillos de indias con los que se experimenta[14]. ¿Y quién tiene razón cuando se obra de esta manera?

Los especialistas en ética podrían, como buenos ciudadanos de Königsberg, replicar a estos argumentos diciendo que se trata de conocimientos empíricos que no cuentan en el asunto de la validez de las normas. Pero entonces aún ha de preguntarse si estamos realmente preparados para defender, como antes, una ética asentada sobre el consenso y la reciprocidad y recomendarla para su aplicación en las cuestiones referidas al riesgo, aunque sepamos que no hay base en la realidad para esta ética. Con un pensamiento muy complicado, preparado para la inevitabi-

11. Cf. C. Pierrow, *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*, Nueva York, 1984.

12. Cf., para este caso especial, R. G. Mitchell, Jr, *Mountain Experience: The Psychology and Sociology of Adventure*, Chicago, 1983.

13. Cf. C. Srarr, «Social Benefits Versus Technological Risk: What is Our Society Willing to Pay for Safety?»: *Science* 165 (1969), 1232-1238; W. D. Rowe, *An Anatomy of Risk*, Nueva York, 1977, pp. 119 ss., 300 ss.; P. Slovic *et al.*, «Facts and Fears: Understanding Perceived Risks», en R. C. Schwing y W. J. Albers (eds.), *Societal Risk Assessment: How Safe is Safe Enough?*, Nueva York, 1980, pp. 181-214.

14. Cf. M. Shapo, *A Nation of Guinea Pigs: The Unknown Risks of Chemical Technology*, Nueva York, 1979.

lidad de riesgos de cualquier tipo, podría también postularse que el problema no se encuentra en la responsabilidad por los riesgos, sino en la verosimilitud de errores evitables en la decisión sobre riesgos.

Al mismo tiempo ha de tenerse en cuenta que, como consecuencia de la ampliación tecnológica de las alternativas, aumentan las situaciones de decisión en las que evitar decisiones arriesgadas es, a su vez, arriesgado. Si se impide la utilización de antibióticos porque es demasiado arriesgada (porque podrían llevar a la evolución de agentes patógenos resistentes), ¿quién sería entonces responsable de la rápida muerte de muchos hombres? Si se quieren evitar las inversiones de capital excesivamente arriesgadas, debe asumirse el riesgo de un aumento del paro. Por consiguiente, los problemas prácticos no residen, a menudo, en la medición de un riesgo o en la regulación de la aceptación desde determinado punto de vista. Los problemas se encuentran más bien en la ponderación de diversos riesgos que, por las distintas situaciones en las que se es afectado, por distintas probabilidades y por diferentes ventajas compensatorias, son inconmensurables entre sí. Esto se pasa frecuentemente por alto; así, por ejemplo, cuando, ante los indiscutibles riesgos de la energía nuclear, se forma una oposición que argumenta en términos morales, que no toma en serio los riesgos de las alternativas y que le reprocha a la otra parte que esquiva los riesgos técnicos, económicos y eventualmente sociales y políticos de las alternativas.

Aunque es verdad que no resulta fácil de probar en la investigación empírica, es de suponer que, en estas circunstancias, la moral es empleada para superar la inseguridad de la formación de opinión en cuestiones que se tienen por importantes. Sí es demostrable una difuminación de los temas ante la perspectiva de las consecuencias complejas de los posibles infortunios[15]. Es, además, demostrable la entrada en escena de la sobrevaloración de uno mismo, de la *overconfidence*, ante los inseguros fundamentos de la formación de opinión[16]. En estas circunstancias, irritará que otros infieran otras conclusiones a partir de informaciones que se tengan por concluyentes, y entonces se podrá recurrir a atribuir a los otros intereses secretos o mala voluntad.

II. MORAL Y RIESGO

La moral tiene pues dificultades con el problema del riesgo y no solo en un punto, sino desde muchos puntos de vista diversos. Además, con o sin

15. Cf., por ejemplo, D. Nelkin, «Some Social and Political Dimensions of Nuclear Power: Examples from the Three Miles Island»: *American Political Science Review* 75 (1981), 132-142.

16. Cf. P. Slovic *et al.*, «Facts and Fears: Understanding Perceived Risks», cit.

«principios», es arrastrada al terreno de juego. Ocurre que la coloración moral de la comunicación es ella misma arriesgada, porque lleva muy rápidamente a la fijación de las posiciones, a la intolerancia y al conflicto. Una comunicación se presenta como moral cuando sugiere o hace explícito que la autoestima y la estima ajena dependen del cumplimiento de determinadas condiciones[17]. Quien se comunica moralmente en este sentido indica que no puede estimar a otros cuando no se atienen a las condiciones que vienen a la vez comunicadas. Y al mismo tiempo pone en juego su autoestima, se vincula a la moral comunicada y se dificulta, con ello, la posibilidad de revisar posteriormente su opinión.

Evidentemente, hay posibilidades de evitar este efecto de vinculación y este efecto polemogénico de la moral; por ejemplo, no comunicando moralmente sino discutiendo sobre moral. Toda ética mantiene ya una distancia respecto de la moral. El mismo discurso recomendado por Habermas para determinar la moral puede ser efectuado de una manera en gran medida amoral, pues ni se exige que cada cual, en cada momento, se implique con cada uno en un discurso de este tipo, ni tampoco se ha de mostrar la propia búsqueda de buenas razones como ya concluida.

Para la comunicación cotidiana y en especial para la comunicación comprometida, sin embargo, resulta complicado mantener está abstinencia moral provisional —que posiblemente será provisional durante bastante tiempo—. Ante la perspectiva, justamente, de los peligros y de los riesgos, y ante las inseguridades relativas a la evaluación de los mismos a las que debemos sobreponernos, muchos se sienten motivados a tomar partido y a decir lo que esperan moralmente. Y aunque esto sea un comportamiento arriesgado, que lleva al conflicto y la disputa, y quizás a romper un consenso político y a una confrontación violenta, muchos lo verán como un mal menor ante la magnitud del peligro.

No puede, por tanto, resultar sorprendente que con el aumento de los riesgos en el ámbito de las modernas tecnologías se acreciente el caudal de la moral en la comunicación pública[18]. O para decirlo más crudamente: justo porque la moral no puede habérselas adecuadamente con el problema del riesgo ocurre que la misma se comporta de manera arriesgada. El coeficiente de agravios en la comunicación me parece que aumenta —si me es dado confiar en mis propias im-

17. Cf. para este concepto de moral N. Luhmann, «Sociología de la moral», más arriba pp. 57-151; Íd., «I fondamenti sociali della morale», en N. Luhmann *et al.*, *Etica e Politica: Reflessioni sulla crisi del rapporto fra società e morale*, Milán, 1984, pp. 9-20.

18. Cf. a este respecto también N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, 1986, pp. 237 ss.

presiones— y las instituciones liberal-democráticas están a merced de ello e inermes.

Esto puede deberse también a que, en la concepción de las líneas fundamentales de las constituciones modernas a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, se tenía en mente un problema muy distinto. En esa época, se trataba primariamente del acceso al poder político con el que se podría lograr la satisfacción de intereses; esto es, por una parte se trataba de la ampliación de la base de intereses y, por otra, de la filtración y selección de los mismos con vistas al interés público[19]. Todavía hoy causa enfado que otros puedan realizar sus intereses mejor que uno mismo. Sin embargo, también desde una perspectiva política, se presenta un problema de una cualidad y explosividad muy diferentes cuando otros toman decisiones sobre riesgos, ponderadas racionalmente, con eventuales efectos frente a los cuales uno está indefenso. Es justamente en este punto donde resulta relevante la investigación sobre el *double standard* en la actitud frente al riesgo. Aunque, en tanto *decididor*, uno llegase a un mismo resultado tras una ponderación de todas las circunstancias, se reacciona de otra manera en tanto *afectado*, puesto que para el afectado no se trata de riesgo, sino de peligro. Y aunque el decididor diga que se rige por los datos de la situación, un observador atribuirá esta decisión a características personales u organizativas, a prejuicios o a intereses del decididor mismo[20].

Aquí podría ser de ayuda el que se pudiera crear confianza, una confianza en las instancias que juzgan los riesgos y que deciden sobre los mismos. La confianza es ya por sí misma una forma de habérselas con los riesgos[21]. Sin embargo, resulta poco verosímil que esto tenga éxito. Las mismas condiciones que llevan a una evaluación diferencial de los riesgos y los peligros erosionan también la confianza. De hecho, una amplia investigación muestra que una intensa discusión pública sobre la obtención de energía atómica, la intervención pública de expertos, las

19. Cf. por ejemplo la monografía, sensible a las condiciones históricas, de S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, 1984.

20. Sobre esta diferencia en la atribución se ha investigado en referencia a E. E. Jones y R. E. Nisbett, «The Actor and the Observer: Divergent Perceptions of the Causes of Behavior», en E. E. Jones *et al.*, *Attribution: Perceiving the Causes of Behavior*, Morristown (N.J.), 1972, pp. 79-94. Cf. también R. Nisbett y L. Ross, *Human Inference*..., cit., pp. 122 ss. Por otro lado, en ámbitos de abstracción distintos, se encuentran teorías sobre las «observaciones de segundo orden», que postulan que un control de realidad solo puede ser practicado al nivel de la observación de observaciones. Cf. H. v. Foerster, *Observing Systems*, Seaside (Cal.), 1981. Asimismo, en relación con el problema del riesgo del comportamiento económico orientado al mercado, cf. D. Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, tesis doctoral, Bielefeld, 1986.

21. Cf. N. Luhmann, *Trust and Power*, Chichester, 1979; B. Barber, *The Logic and Limits of Trust*, New Brunschwick (N.J.), 1983.

consultas de los políticos, la preparación publicitaria de consultas populares, etc., lleva a una politización de los expertos y a un desmantelamiento de la confianza en la formación objetiva del juicio[22].

Solo nos queda, pues, la moral, como un terreno algo más pantanoso en el que se buscan posiciones y armas más seguras.

III. Moral y ética

En este empleo de la moral se hace necesario considerar qué opinión nos merece esta. La moral tiene que ver con la estima y el menosprecio entre los hombres. Hace posible sentirse fuerte y actuar en medio de todas las inseguridades. También es un asunto polémico y en muchos aspectos poco claro. Por ello, resulta especialmente apropiado para su utilización política. Quien moraliza, quiere herir; en todo caso, eso es lo que parece cuando se mira con interés empírico el comportamiento efectivo de los moralistas. Debemos distinguir la ética de la moral en este último sentido. Con el término «ética» puede entenderse, desde el siglo XVIII, que hablamos de una teoría que refleja las cuestiones morales[23]. Sin embargo, hasta la fecha la ética ha percibido esta función de teoría de la moral de un modo muy unilateral. Nunca ha concebido que podría formar parte de su tarea el advertir respecto de la moral. Más bien, se ha entendido como una especie de túnel de lavado de la moral y, desde Kant, se ha entendido como una teoría «pura» que únicamente busca las buenas razones del comportamiento moral y les otorga validez. En calidad de moral de principios, la ética se ha convertido en una tradición académica y se ha limitado su autocrítica a la discusión de sus principios.

Hay también, de todas formas, tendencias que van por otros derroteros, y justamente dentro de la tradición europea tras las experiencias de las guerras de religión; por ejemplo, en la filosofía de salón del siglo XVII, en la novela de los siglos XVIII y XIX, en el Marqués de Sade y, sobre todo, en la economía política y en la teoría constitucional del liberalismo. El que la moral se encontrase configurada y equipada de forma paradójica —con lo cual una acción egoísta puede crear un orden

22. Cf., por ejemplo, H. Nowotny, *Kernenergie: Gefahr oder Notwendigkeit: Anatomie eines Konflikts*, Fráncfort, 1979; D. Nelkin y M. Pollack, «Problems and Procedures in the Regulation of Technological Risk», en R. C. Schwing y W. J. Albers (eds.), *Societal Risk Assessment...*, cit., pp. 233-248; P. Weingart, «Verwissensschaftlichung der Gesellschaft — Politisierung der Wissenschaft»: *Zeitschrift für Soziologie* 12 (1983), 225-241. Asimismo, deberá hoy dudarse de que la ciencia merezca más confianza que la técnica (al menos en Alemania), tal y como se podía afirmar hace diez años en Estados Unidos. Cf. T. R. LaPorte y D. Metlay, «Technology Observed: Attitudes of a Wary Public»: *Science* 188 (1975), 122-127.

23. Nos distanciamos conscientemente de una tradición antigua que entiende por ética la doctrina del *ethos* y que por *ethos* entiende la buena constitución acabada del hombre.

bueno, mientras que las mejores intenciones han de contar con malas consecuencias— era algo habitual. Tomadas en serio, estas paradojas llevan a un bloqueo de todo impulso moral. No obstante, se han encontrado vías de salida y nos hemos contentado con ellas. Las consecuencias beneficiosas de la acción egoísta son atribuidas al orden económico y a su *invisible hand*. Las consecuencias nocivas de los buenos propósitos son un problema de la constitución política. La economía y la política procuran, según el concepto liberal, la desparadojización de la moral por caminos contrapuestos. El problema y las estrategias de una disolución de las paradojas que suponen un bloqueo fueron divididos en dos sistemas funcionales —en Alemania se llaman la sociedad y el Estado— y no había sino que mantener estos sistemas separados para impedir la reaparición de la paradoja.

Visto en retrospectiva, parece como si la ética académica se hubiera fiado calladamente del funcionamiento de este plan de solución. Podía dejar la desparadojización de la moral a la economía y a la política, y dedicarse ella misma a la fundamentación de las proposiciones morales fundamentales. En cualquier caso, la ética tenía imperturbablemente a la moral por algo bueno, y a lo sumo tenía algo que objetar contra la argumentación sobre la que no se había reflexionado lo suficientemente a fondo. Hasta nuestros días, la ética —o la búsqueda de la ética— es formulada como si en la vida de la sociedad hubiera fundamentos para el juicio libres de paradoja. Frente a la duda, reacciona con una formalización de sus fórmulas —del tipo del imperativo categórico—; y frente a esto reacciona, a su vez, con el postulado de una ética material o con una ambiguación de sus máximas —del tipo de la ponderación de intereses—. Todo ello como si pudiera valer el que, de algún modo, siguiera todavía abierta la posibilidad de una buena conciencia. Su último consejo, su última contribución a la discusión sobre los riesgos tecnológicos, los problemas ecológicos y el autocontrol de la ciencia es la indicación de que «no estamos autorizados a hacer todo lo que se puede». Pero para ver esto no hace falta realmente haber comido del árbol de la ciencia, hasta Adán y Eva ya lo sabían desde antes. La velocidad con la que se ha extendido esta máxima en los últimos años es una buena medida sociológica del fracaso de la ética respecto a las exigencias de nuestro tiempo. Quien no sabe decir más que esto puede dejarlo estar con el mismo fracaso.

Ciertamente, las pretensiones se han vuelto ahora más modestas. Ya no se habla de leyes éticas y de deducción. Las llamadas máximas deben servir para la «orientación»[24]. Pero también esto no es sino un modo de

24. ¡Otro concepto de moda! Cf. H. Lübbe, «'Orientierung': Zur Karriere eines Themas», en *Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Friburgo d.B., 1982, pp. 7-29.

reaccionar con ambigüedad frente a la complejidad. Esta ética no tiene, sin embargo, el aspecto inquietante de la moral. Su buena voluntad no causa daño. Pero la crasa discrepancia respecto de las nítidas estructuras de la problemática del riesgo siguen siendo llamativas. Antes de que se quiera normativizar, o incluso solo valorar, se tienen que haber agotado las posibilidades descriptivas, y estas están hoy mucho mejor desarrolladas que las posibilidades para fundamentar la acción.

Posiblemente debamos tener más en cuenta que hasta la fecha el hecho de que hemos ido a parar a una situación completamente distinta respecto de las condiciones de vida de la humanidad habidas hasta el momento. Las transformaciones llevadas a cabo hacia 1800 en la antigua semántica europea no son suficientes. Esto es aplicable, en lo político y en lo económico, a las teorías burguesas y socialistas, emparentadas entre sí, cuyos adeptos pugnan aún por el dominio del mundo, aunque cualquiera sabe lo arriesgado que es. Se tiene una conciencia menos clara de que también en muchos otros ámbitos se ha de contar con similares obsolescencias, y que esto puede reconocerse aunque aún no haya ningún sustituto a la vista. Esto podría aplicarse también a la situación, aquí discutida, de la ética. Su fallida vía kantiana en dirección a una ética de principios está posiblemente conectada con el hecho de que, en la situación en que deberían ser salvaguardados los fundamentos permanentes de la ética, no podía observarse aún para qué sociedad había de escribirse una nueva ética. Este camino errado no es abandonado cuando se pasa de una ética de la reflexión a una ética de la responsabilidad. Una fórmula abarcadora de este tipo se puede intercambiar sin tener que plantear o responder a la pregunta de qué comportamiento debe ser condicionado moralmente y cómo debe serlo.

Quizás en esta situación tenga sentido que, en la reflexión, no se parta de la unidad sino de la diferencia, y no de razones o principios sino de problemas. Y que se parta de problemas en los que surge la pregunta de si ha de juzgarse moralmente un comportamiento o *no*. Y en el fondo, en una sociedad que está más expuesta que cualquier otra antes a las interferencias y a los azares, a las perturbaciones y a lo imprevisible[25], conocemos ya este problema de la reflexión. Es el problema del riesgo.

25. Michel de Certeau ha hablado del *temps accidenté* en *L'invention du quotidien*, París, 1980, t. I, pp. 337 ss.

POSFACIO

Detlef Horster

1. CONFRONTACIÓN CON OTROS SOCIÓLOGOS

Al contrario que los filósofos, que abordan la cuestión moral desde un punto de vista sustancial, el sociólogo se pregunta cuál es la función que cumple la moral en una sociedad. Antes de responder a esta pregunta, Niklas Luhmann se confronta con otros sociólogos que también se han pronunciado acerca de este tema, como hace con Émile Durkheim en el primero de los trabajos aquí publicados. Según Luhmann, Durkheim corre el peligro de convertirse en un moralista que valora la sociedad (cf. *supra*, pp. 18-19)[1]. Esto no puede ser tarea del sociólogo, pues este ha de analizar la sociedad. Para Durkheim, la moral es el medio de vinculación para la sociedad (cf. p. 19). Frente a esto, afirma Luhmann, ha de verse «que la sociedad moderna ya no puede integrarse moralmente» (p. 248, cf. p. 156). Como Durkheim siguió afirmando esta integración moral, se le escapó una serie de hechos sociológicos relevantes, como por ejemplo la disyunción de comportamientos conformes a la norma y los que se desvían de la misma (cf. pp. 9 y 201). Un sociólogo debería plantear la pregunta por el lugar en que quedan los desviados si la moral es el medio de vinculación de la sociedad. ¿Acaso no se los puede seguir contemplando como miembros de la sociedad? Como sociólogos no podemos decir esto por cuanto los desviados siguen estando en la sociedad, aunque sea como problema (cf. p. 260). ¿Cómo habría de valorarse moralmente esta sociedad si pretendiéramos —como Durkheim— valorarla? ¿Es buena o mala, o solo un poco buena o un poco mala? Sería un proceder sociológico acientífico el de tenerse a sí mismo por algo logrado y a la sociedad

1. Las referencias sin nombre de autor remiten a publicaciones de Niklas Luhmann. Cuando se ofrecen únicamente los números de página, la remisión es a este volumen.

por malograda (1993a, 246). No se llega a un análisis sociológico convincente si valoramos moralmente la sociedad.

Es más, a Durkheim se le escapa el hecho de que en los subsistemas son los medios de comunicación simbólicamente generalizados los que asumen la regulación en lugar de la moral. Se le escapa especialmente el hecho de que en las instituciones y en las organizaciones los mecanismos de regulación son diferentes a los que valen para la interacción.

Para no cometer el mismo error que Durkheim, Luhmann tiene en cuenta la «transformación de la forma de diferenciación de la sociedad» (1993a, 248) y trata de seguir la pista a la función de la moral en la sociedad actual. Estas diferenciaciones, que se oponen a «las regulaciones éticas» en el contexto del conjunto de la sociedad (1993a, 249), son parte esencial de su teoría de la sociedad y, por ello, no resultan nuevas para todo aquel que esté familiarizado con la teoría de sistemas luhmanniana. Por qué, sin embargo, se habla de ellas aquí es algo de lo que he dado razón en la «Nota editorial».

2. La sociedad hoy

Podría pensarse que la consecuencia de su crítica de Durkheim ha sido la de que Luhmann ha permitido encontrar una vía de acceso a la sociología totalmente distinta. Sin embargo, esto sería anacrónico, porque para Luhmann estaba ya claro, antes de su confrontación con Durkheim, que en su teoría de la sociedad lo que había de hacerse era explicar lo que *hay*, gusten o no los resultados. Su teoría no es normativa, sino que es «una sobria e imparcial apreciación de la realidad» (1973, 277), que «describe la sociedad tal y como es» (1993b, 56). Es, pues, de la opinión de que la sociología ha de «acrecentar la capacidad de descripción de la sociedad» (Neckel y Wolf, 1988, 58) y nada más, porque la mentira del ideal ha sido hasta ahora, como dijo Nietzsche, la de maldecir la realidad (cf. Nietzsche, 1969, 1066). El título de la lección de despedida de Luhmann en 1993 es programático a este respecto: «'¿Qué es el caso?' y '¿Qué se encierra detrás?'» (1993a). Luhmann distingue entre la actual sociedad diferenciada funcionalmente y la que la ha precedido, la sociedad dividida en estratos. Durkheim, en su tiempo, partió aún de una sociedad ordenada por estratos, estructurada según el modelo del cuerpo, con el político como cabeza al frente (cf. 1986, 167). Frente a esto, Luhmann analiza que la sociedad actual es un complejo de sistemas ordenados en un plano de igualdad y situados unos junto a otros; es el caso del sistema económico, el sistema sanitario, el sistema político, el sistema educativo y muchos más; ninguno de estos prevalece, tampoco el político. Casi todos los fenómenos sociales se prestan a ser descritos como

sistemas, ya sea una familia, una escuela o un instituto universitario. La teoría de sistemas «parte de que hay sistemas» (1984, 30). Esto no quiere decir que «hay sistemas», como se afirma falsamente con frecuencia; lo que se quiere decir es que la teoría de sistemas luhmanniana, frente a otras teorías sociológicas, parte de que hay sistemas. Esto tiene como consecuencia el que la moral de la sociedad es vista por Luhmann de una manera diferente a otros sociólogos.

La moral, por su lado, no se integra en ninguno de los denominados sistemas funcionales ni en otros subsistemas sociales, como tampoco está aislada en un subsistema: «La moral es un modo de comunicación que circula a lo ancho de la sociedad. No no admite ser diferenciada dinámicamente como sistema parcial, no se puede concentrar en un sistema funcional determinado para ella y de tal modo que solo en este sistema se pueda comunicar moralmente y en ninguna otra parte fuera del mismo» (p. 311, cf. pp. 111 s.). Aquí Luhmann deja claro que la comunicación en los subsistemas sociales es el resultado de codificaciones propias de los mismos. Y estas codificaciones son algo diferente al código moral bueno/malo. Los sistemas funcionales están desacoplados de la moral. Esta es otra diferenciación que Luhmann emprende. Lo que esto significa se aclara a continuación.

3. Medios de comunicación simbólicamente generalizados

Luhmann ve que dentro de los sistemas operan equivalentes *funcionales* de la moral. Denomina a estos equivalentes funcionales, que en cada sistema son diferentes, medios de comunicación simbólicamente generalizados. El origen del concepto de «medio de comunicación» ha de buscarse en la teoría de otro gran sociólogo, Talcott Parsons. Para Parsons ocurre que un contenido de sentido es adecuado para coordinar las interacciones de dos actores diferentes. Traducida literalmente, la palabra griega *symbolon* significa «puesto en común», «unido». El *symbolon* era originariamente una moneda que se rompía y que, al volverse a juntar, permitía reconocer al amigo en cuya casa nos alojábamos o bien reconocer a aquel a quien debíamos ofrecer nuestra hospitalidad. La hospitalidad es un valor aceptado por los dos que viene simbolizado por la moneda, a la que se puede uno referir y que coordina la acción. Sirve como señal de la relación entre lo que es familiar y lo que no lo es dentro de la familiaridad. Parsons dice «generalizado» en referencia al hecho de que estas figuraciones simbólicas son adecuadas para situaciones enteramente diferentes. Estos símbolos no solo son utilizables, sino que están generalizados.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados procuran en el subsistema dado el mantenimiento, la fluidez y la continuidad de la comunicación. ¿Cómo funcionan los medios de comunicación simbólicamente generalizados? Hay una relación entre condicionamiento y motivación, esto es, cuando vienen dadas habitualmente ciertas condiciones es que está presente la motivación para aceptar la comunicación, con lo que queda así garantizada la continuación de la misma. Pongamos un ejemplo: el dinero solo es aceptado porque puede a su vez ser entregado. Así pues, uno no ha de insistir al empleador para que nos remunere en especie, ni tampoco ha de llevarse 38 tubos de pasta de dientes para obtener el equivalente de la mesa que ya se ha construido. Las condiciones para la circulación monetaria sin obstáculos están dadas en nuestra sociedad. Todo el mundo lo sabe y puede gastar el dinero en otro lugar. Por ello, uno está motivado para obtener dinero por lo que hace. Están dadas las condiciones y la motivación para mantener la comunicación en el sistema económico por el dinero.

Otro ejemplo de medio de comunicación simbólicamente generalizado junto al del dinero en la economía es el de la verdad en las ciencias. Si se ha investigado de un modo metódicamente correcto, el resultado es reconocido. La comunicación científica prosigue imperturbada aunque el resultado no sea plausible para el modo cotidiano de entender las cosas; es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se dice que el mundo es una esfera que no se puede percibir ni probar en la praxis cotidiana.

> La verdad es (como todo medio de comunicación simbólicamente generalizado) un medio para la construcción del mundo y no solo un medio para determinados intereses. Se habla de la verdad solo cuando la selección de la información no viene dirigida a ninguno de los participantes en la comunicación [...]. El contenido de verdad de una proposición no puede por tanto ser remitido a la voluntad o el interés de uno de los participantes, pues esto querría decir que no es vinculante para el otro (1997, 339 s.).

Las informaciones discrecionales, que únicamente son remitidas a la vivencia personal, por ejemplo telepática, de un individuo, buscan en la ciencia la interrupción o la ruptura de la comunicación, en todo caso su perturbación. No se puede decir sin más que esto es verdad porque yo lo quiero así o porque así lo propongo yo. Solo la información que viene dada mediante métodos de investigación reconocidos y que, por ello, es verdadera es lo que conforma la base para la comunicación continua dentro del sistema de la ciencia.

Estos pocos ejemplos de medios de comunicación simbólicamente generalizados pueden bastar. Tienen el sentido de indicar que estos medios pueden neutralizar los puntos de vista morales. Para el mantenimiento de la comunicación en los subsistemas no se precisa ninguna motivación mo-

ral. En el arte se va prescindiendo paulatinamente, desde la segunda mitad del siglo XVI, de las valoraciones morales (cf. 1995a, 117). La belleza y la cualidad moral habían sido estrechamente relacionadas hasta ese momento y conformaban una unidad. Agustín reconocía como proposición verdadera la que afirmaba que el hombre que establecía esta vinculación era un hombre moralmente recto (cf., por ejemplo, *De trinitate* IX, 6, 1). En nuestro tiempo, por el contrario, se puede ser un buen físico sin tener que ser un hombre moralmente bueno (aunque es cierto que esto último no iría en perjuicio de lo primero). La implementación de las estructuras de los medios significa que la moral ya no es efectiva *por sí sola* como medio *general* de la coordinación *dentro de* los subsistemas sociales. Junto a ella hay otros muchos.

4. SUBSISTEMAS Y MORAL

Esta descripción suscita la pregunta de si no hay ninguna vinculación entre los subsistemas y la moral. Luhmann responde a esta pregunta en los trabajos cuarto, quinto y sexto de este volumen. Los políticos no actúan de acuerdo a puntos de vista morales aunque crean que los electores han decidido su elección según puntos de vista morales (cf. pp. 159-160). Las dependencias de la acción política no permiten decidir según puntos de vista morales (cf. p. 160). En este sentido, observamos una «no identidad estructural del código moral y del código político» (p. 160). Sin embargo, hay una referencia de los subsistemas a la moral. No queremos políticos que jueguen sucio, porque la competición honesta en democracia ha de ser garantizada para que pueda siquiera hablarse de democracia. Quien obtenga ventajas deshonestamente ha de contar con que estará excluido de un asunto de gastos o de otro tipo durante mucho tiempo. En el deporte no se quiere dopaje, porque la victoria y la derrota han de ser merecidas deportivamente (cf. p. 161). ¿Era Lance Armstrong, que ganó el *tour* siete veces consecutivas, un deportista tan grande o era un mentiroso? Estamos interesados en saberlo para saber si hemos aún de interesarnos en absoluto por el deporte. En la ciencia tenemos la expectativa de seriedad y fiabilidad. Por ello la falsificación de los resultados de la investigación en el caso del investigador de células madre Hwang Woo Suk suscitó la indignación mundial. Había avivado la esperanza de que, en un futuro cercano, las funciones corporales perdidas podrían ser restablecidas, de tal manera que los enfermos de parkinson, diabetes, apoplejía y alzheimer podían esperar la curación. Recientemente se ha sabido que Hwang Woo Suk ha tratado de rehabilitarse parcialmente como científico demostrando la posibilidad de un parto virginal (Charisius, 2007). La Iglesia católica le estará agradecida.

Pero volvamos en serio al tema que nos ocupa: «La comparación entre el deporte, la ciencia y la política permite reconocer una dependencia altamente específica precisamente de los sistemas funcionales con respecto a la moral» (p. 161). Luhmann pone así ante nuestros ojos la relación y la simultánea contraposición de los subsistemas sociales y de la moral.

Permanece, según Luhmann, la posibilidad de que la moral irrite al sistema. Que la moral se preste a ser determinada por esta característica, es otra cuestión. Por ejemplo, el boicot, moralmente motivado, de las estaciones de servicio de Shell mostró su efectividad en el sistema económico, de modo que la plataforma petrolífera Brent Spar no pudo ya ser hundida en el mar tal y como había sido originalmente planeado (cf. 1995b). La moral cotidiana puede no solo generar inquietud e irritaciones cognitivas, sino que también puede determinar operativamente los sistemas sociales parciales, unos sistemas cuyas operaciones, por lo demás, funcionan muy bien mediante los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Sin embargo, a la irritación no tiene por qué seguirle forzosamente la determinación. Así, el sistema político fue irritado mediante la protesta contra la reforma de la sanidad, tal y como lo muestran las inacabables tomas de postura políticas. Con todo, la reforma de la sanidad se llevó a cabo. El sistema político, en este caso, no se dejó determinar por la irritación.

5. Interacción, organización, sociedad

Antes de entrar en la cuestión de cuál sea el rendimiento de la moral desde un punto de vista funcional, debemos aprehender una diferenciación que no se presenta en Durkheim. Los subsistemas mencionados y descritos están por su parte organizados por la división en diferentes organizaciones. Luhmann distingue en «Interacción, organización, sociedad» entre la sociedad, la organización y la interacción (cf. pp. 197 ss.). «La sociedad no consiste en hombres, consiste en comunicaciones entre hombres» (1981, 20). Donde hay comunicación, hay sociedad. La comunicación y la sociedad no tienen comienzo alguno, están siempre ahí (al contrario que la interacción). Luhmann dijo una vez en un artículo que siempre había un tercio de la humanidad que dormía y que por ello no podía interactuar, mientras que la sociedad siempre está ahí. Las interacciones vienen, «son episodios de la efectuación de la sociedad», «pueden y deben ser abandonadas y comenzadas de nuevo» (1984, 553 y 588). Como esto es así, las reglas de la interacción son tan importantes que toda nueva interacción que comienza ha de relacionarse inevitablemente con un sistema previo de reglas.

Las organizaciones y las instituciones operan de acuerdo a un sistema de reglas diferente. Las organizaciones surgen en las sociedades al-

tamente complejas de la actualidad, en las decisiones de no seguir basándose en lo que piensen arbitrariamente los príncipes soberanos. Las consecuencias de las decisiones han de ser las mismas para un número creciente de hombres y puede reclamarse igualdad de trato. Aparte de este aspecto jurídico, un trato desigual es, desde un punto de vista moral, siempre una patología y una degradación que han de ser evitadas en todo momento.

Desde un punto de vista funcional, los sistemas bien organizados presentan una gran complejidad. Permiten reducir la complejidad mediante un aumento de la complejidad. Las tareas y su cumplimiento están encomendadas a las organizaciones, mediante lo cual los sistemas sociales se vuelven abarcables con la mirada. Las organizaciones aumentan, por lo demás, el ritmo de la comunicación, puesto que «el proceso comunicativo queda con ello descargado de tener que afirmar también sus premisas; estas ya están afirmadas» (1969, 396). En las organizaciones se decide porque ya se ha decidido. A lo largo del siglo XIX se afirma cada vez más un uso del lenguaje que distingue, como formaciones sociales de un tipo muy especial, las organizaciones de otros órdenes. No se dejan ya excluir al pensar en la sociedad y adquieren una gran influencia[2]. Las organizaciones tienen una determinada estructura. La estructura no es para Luhmann otra cosa que una red de expectativas fiables y de expectativas de expectativas. Estas son en las organizaciones e instituciones, a su vez, algo diferente de lo que son en la interacción.

El compromiso, por ejemplo, es una institución (cf. p. 37). Sigue determinados rituales, que se espera que sean llevados a cabo, por ejemplo, que se pida la mano de la novia al padre de esta, que los novios se intercambien anillos, que se prometan en matrimonio y mantengan la promesa. Se espera que luego se celebre la boda y no que el novio, cuando el funcionario pronuncie la fórmula «hasta que la muerte os separe», cambie de parecer. En la llamada *Polterabend* se espera que los novios rompan porcelana y no vidrio o un espejo y que la pareja recoja junta los trozos. Al igual que en las instituciones, también tenemos expectativas en las organizaciones. El modo en que se han de realizar estas expectativas está fijado en los actos, razón por la cual el estudio de los actos es tan importante para los miembros de la organización. Se espera que uno se atenga a los estatutos, que se sigan las indicaciones de lo previamente establecido, que las decisiones se tomen sobre la base de los progra-

2. Según Spencer, en el que se apoya Luhmann, las sociedades, cuanto más grandes son, se vuelven también más grandes en su estructura interna, esto es, más complejas. En Spencer se lee lo siguiente: «Pertenece a las particularidades de los cuerpos sociales y de los cuerpos vivos el que, conforme crecen en tamaño, también lo hagan en su estructura interna» (Spencer, 1887, 6, § 215). Con el crecimiento de la estructura interna nos referimos aquí a la creciente dotación de la sociedad con organizaciones.

mas de decisión y que el miembro de la organización no tenga libertad alguna de decisión, porque «todo el mundo puede siempre actuar también de otra manera y puede responder o no a los deseos y expectativas, *pero no como miembro de una organización*» (1997, 829). En el artículo de Luhmann «Interacción, organización, sociedad» se dice lo siguiente: «Los sistemas de organización someten a todos sus miembros a un modo jerárquico de tratamiento y decisión de conflictos, y hacen del reconocimiento del mismo una obligación de la condición de miembro» (p. 210). Frente a esto puede movilizarse la presión moral, la cual sin embargo solo tiene éxito bajo unas determinadas circunstancias (cf. pp. 211-212). No obstante, el éxito de la protesta moral, si se dirige a una organización, resulta más efectivo que si se dirige a un subsistema. Por ejemplo, no se puede dirigir la protesta al subsistema de la economía y escribir que no se está satisfecho con él en su conjunto. Una carta de protesta de este tipo sería devuelta por carecer de destinatario. En cambio, uno puede dirigir su protesta hacia una decisión concreta o hacia una organización. Puede indicarse con claridad contra qué acto se dirige la protesta y se sabe a quién ha de dirigirse la protesta.

6. La doble contingencia y la necesidad de la moral

Para la descripción y la elucidación de lo que la moral efectúa desde un punto de vista funcional, me parece conveniente partir de la doble contingencia. ¿Qué es esto? Como la acción humana no está ya hoy dirigida por una revelación cristiana universalmente vinculante y universalmente aceptada, ocurre que cada individuo tiene siempre muchas alternativas de acción que no son ni necesarias ni imposibles (cf. 1984, 152). Esto no fue siempre así. En la ciudad-estado griega la identidad del individuo dependía de su pertenencia a la comunidad. Al igual que en tiempos de los griegos, en la época romana, lo mismo que en la Edad Media, la idea de un individuo libre era completamente desconocida. El aprendizaje de las reglas morales no se llevaba a cabo al margen de los otros, no se hacía independientemente de ellos; había una vivencia de la justicia que abarcaba todas las situaciones. Un simple peón y un siervo podían, lo mismo que el príncipe y el rey, encontrar instrucciones de actuación en la Biblia que se aplicaban a las decisiones morales cotidianas. Lo mismo ocurría con los oficios, que estaban predeterminados. Si el padre era zapatero, uno también lo sería más adelante. Estaba claro desde el nacimiento con quién nos íbamos a casar, lo cual simplificaba muchas cosas en la vida. Por ejemplo, el padre de Dante Alighieri comprometió en el año 1277 a su hijo con Gemma Donati, de quince años, con quien se casó el poeta de la *Divina Comedia* a los veintiséis. Frente

a esto, en nuestros días cualquier hombre tiene infinidad de posibilidades de actuar en una determinada situación. Estas posibilidades de acción no son ni necesarias ni imposibles. De las muchas e infinitas posibilidades se elige *una* que es tan buena como cualquier otra.

La contingencia se duplica cuando dos o más hombres se ponen uno frente a otro y cada uno tiene muchas e infinitas posibilidades de acción. La doble contingencia es, pues, la mutua inseguridad respecto de lo que «la otra parte va a hacer, de donde se sigue la indeterminación de la propia acción» (Stichweh, 1999, 215). Si no hubiera reglas, surgirían complicaciones en la acción de enlace: «Si cada uno actúa contingentemente», dice Luhmann, «entonces también puede cada uno actuar de otra manera y cada uno lo sabe de sí mismo y de los otros y lo tiene en cuenta; es por ello ante todo improbable que la propia acción encuentre puntos de conexión en la acción de otros» (1984, 165). En ese caso, la coordinación de las acciones sería muy improbable por no decir imposible. Luhmann relata el siguiente ejemplo de este tipo de fracaso de la coordinación de acciones: estaba en la oficina postal y delante de él, en la taquilla, un funcionario le explicaba a una mujer con un fuerte acento del Este cómo se rellenaba un formulario. Luhmann lo había comprendido hacía rato y le dijo a la mujer: «Venga, la ayudo». Fueron a una pequeña mesa donde él se sentó para rellenar el formulario. Quería coger el formulario pero la mujer tiró de él y se marchó corriendo de la oficina de correos. Esta es una situación típica de la doble contingencia. De las muchas alternativas de acción posibles cada uno de los dos eligió una que el otro no esperaba.

Hasta aquí el hecho de la doble contingencia. ¿Qué soluciones se ofrecen en una situación así de complicada? Esta pregunta la responde Luhmann en el artículo, a mi juicio central, sobre la moral en la teoría de sistemas, artículo que menciono en la «Nota editorial» y que casi había caído en el olvido, incluso para el mismo Luhmann: «Las normas desde una perspectiva sociológica» (el segundo de este volumen). Ha de haber reglas en las que podamos confiar, esto es, existe la expectativa de que otros se regirán conforme a ellas. Estas expectativas y expectativas de expectativas están contenidas en las normas de deber, cuya suma denominamos «moral». El deber es funcionalmente insustituible en la sociedad, dice Luhmann. En este punto se plantea la pregunta: ¿a qué deber nos referimos, al moral, al legal o al convencional? Probablemente se trata de las tres formas del deber (cf. pp. 48 s. y 55 s.). La función de las normas de deber es la de construir estructuras para la interacción, ya sean estas normas de deber convencionales, morales o legales. Con la palabra «estructura» se hace referencia (como se ha dicho) a la red de expectativas y expectativas de expectativas (pp. 35 s.). «Las probabilidades de concordancia son mayores y más fiables solo si se incluye el horizonte de expectativas de la vivencia actual y se coordina con el comportamiento res-

pecto de las expectativas. A través de la estabilización de las expectativas de comportamiento se hace posible incrementar el número de acciones determinables y, con ello, el de las acciones posibles» (p. 32). Y cuando se sabe lo que cabe esperar, entonces puede tolerarse una mayor medida de inseguridad acerca del hecho de que las propias expectativas, probablemente, no serán correspondidas. Esta tolerancia de la inseguridad lleva, evidentemente, a una ulterior estabilización de las interacciones en nuestra sociedad individualizada.

Las expectativas y las expectativas de expectativas están en la base de la formación de normas (cf. p. 35). La relación de las normas morales con las legales es una relación complicada. No obstante, podemos ir por buen camino si aceptamos con Kurt Bayertz que las normas legales son las que garantizan nuestras normas morales más importantes (cf. Bayertz, 2004, 260). Por ejemplo: una norma moral importante es la de que debemos defender la vida humana. Esto queda asegurado, por ejemplo, en los parágrafos 211 y 212 del código penal alemán. De esta manera, el deber queda despersonalizado y anonimizado. «La objetividad del deber es un requisito imprescindible de la integración de expectativas en el sujeto individual» (p. 36), «pues no tiene sentido reclamar el cumplimiento de una norma de la que no se considera que debamos prestarle asentimiento» (p. 106), y sobre la que se pueda volver a discutir. Con ello, Luhmann va en contra de la teoría moral habermasiana del consenso o del discurso y señala cada uno de los fallos lógicos en este punto. Hay expectativas diferentes. Luhmann menciona, remitiéndose a Johan Galtung, las expectativas cognitivas y las normativas (cf. p. 40). En las expectativas normativas nos mostramos resistentes al aprendizaje: buscamos una secretaria y rechazamos a la aspirante porque no satisface las exigencias que debe cumplir una secretaria, a saber, que sepa manejarse con procesadores de textos y que sepa ser discreta con otras personas respecto de los asuntos internos. Cuando la aspirante es rubia y esperábamos una morena, se trata de una expectativa cognitiva. En este caso nos mostramos dispuestos a aprender. No podemos esperar que se cambie el color del cabello (cf. p. 39).

Las reglas morales fijan expectativas normativas y expectativas de expectativas. Sin ellas la acción social no podría tener lugar. Mediante ellas el ámbito para la libre acción de la doble contingencia queda limitado y se sabe lo que cabe esperar de quien está frente a nosotros, tenemos con qué saber cómo reacciona. La infinidad de muchas posibilidades de acción, que cada persona tiene por principio y que mediante la doble contingencia aumenta enormemente, queda limitada mediante las reglas morales (evidentemente, también mediante las convenciones y el derecho). Por el hecho de que las obligaciones morales limitan las posibilidades de acción quedan satisfechas las mutuas expectativas y expecta-

tivas de expectativas de los hombres y se mantiene la paz social. En ello reside la función de la moral. Con su ayuda estamos autorizados a esperar lo que esperamos.

Recapitulando: la moral tiene un significado central para el mantenimiento de la interacción, que no ha de minusvalorarse. Toda interacción no podría sino quebrarse si no se pudiera confiar en que los hombres actúan de acuerdo a obligaciones. Estaríamos siempre en la inseguridad de qué será lo que los otros harán ahora. «Para la vida en común de los hombres no es indiferente el que haya obligaciones objetivas» (Kutschera, 1994, 254).

7. VALORES

Luhmann ha criticado en numerosas ocasiones la búsqueda desesperada de un fundamento último de la moral por parte de los filósofos, como por ejemplo en los trabajos 2 y 7 de este volumen (cf. pp. 30 y 236). Hemos visto que para que lleguen a buen término las interacciones sociales mediante la moral, se integran estabilizaciones en la comunicación. Las reglas morales no se infieren de los valores. Ambas cosas han de ser distinguidas. Un valor superior es, por ejemplo, la vida humana o la salud o la integridad corporal y psíquica. Tenemos normas o reglas morales referidas a estos valores, que han de proteger estos valores. Existe, así, la prohibición moral de que no se ha de matar, o dicho de otro modo, el mandato moral de que ha de protegerse la vida. Existe también la prohibición de maltratar o torturar a las personas. A este respecto, no han de inventarse los valores que quedan realizados o protegidos por las normas morales (cf. p. 255) ni han de inferirse de un «valor supremo omniabarcante» (p. 236), tal y como hacen los pragmáticos trascendentales en la estela de Kant. Los valores valen en los sistemas sociales porque valen. «Los valores 'valen'», dice Luhmann con su insuperable laconismo, «en el modo comunicativo del dar por sabido. Se parte de que hay consenso en relación con las apreciaciones de valor, de que los sobrentendidos pueden ser aprovechados» (p. 227). Este valor infundado de los valores se muestra claramente, por ejemplo, cuando Amnistía Internacional exige parar el maltrato o la tortura de las personas. Todos están de acuerdo con esta exigencia. Nadie pregunta si es correcto estar en contra de la tortura. Pues esto podría ser sentido como una provocación y la comunicación quedaría sensiblemente perturbada. Podemos imaginar lo que pasaría si un día entrásemos en clase y dijéramos: «Hola señores, reúnanse todos y escúchenme: ¡estoy contra la tortura!». Los colegas pensarían probablemente que había contraído alguna enfermedad aún desconocida. O bien: «Se supone, cuando se dice que fumar perjudica la salud, que

todos los participantes aprecian el valor positivo de la salud y no el valor negativo de la enfermedad» (p. 227). Consecuentemente, no se habla acerca de *sí* se conserva la salud, sino de *cómo* la conservamos.

Se discute también acerca de si un vino tinto bien templado es más valioso por la noche o al hacer montañismo. ¿Qué *es*, sin embargo, valioso? Para una persona lo es el montañismo, para la otra no. Podría llegarse a la falsa concepción de que cada persona tiene un sistema de valores. Lo que anteponemos depende de nuestras preferencias subjetivas, que tenemos en un catálogo de valores estable. No obstante, el valor no es una de esas mismas actividades, entre las que poder preferir una a otra, sino que la propiedad del valor es la «contribución-al-bienestar» de la actividad del caso (cf. Schaber, 2000, 350). Para una persona algo es valioso si contribuye a su bienestar. De esta manera, puede fundamentarse racionalmente lo que a lo largo de la comunicación y a cada hombre le es evidente. Es evidente la paz. Si se preguntara por qué, la respuesta rezaría que es así porque contribuye al bienestar del hombre. O también: uno está evidentemente en contra de la tortura y el maltrato porque perjudica al hombre y no contribuye a su bienestar. La «contribución al bienestar» es objetivamente valiosa. Los juicios de valor vienen dados conjuntamente con la comunicación y no son tematizados como tales: «Su ser-aceptado viene supuesto. Si se preguntara explícitamente: '¿Estás a favor de la paz?', se despertaría la sospecha de que hay algo más. Quien se vanagloria de afirmar los valores o de rechazar los desvalores, habla de modo trivial» (2000, 359).

8. La ética como subteoría de la teoría de sistemas

Como conclusión y, en cierta medida como recapitulación, me detendré en las tesis de Luhmann sobre la ética como subteoría de la teoría de sistemas, la cual, a su juicio, «solo puede [desarrollarse] sobre el fundamento de una teoría [de sistemas] de la sociedad» (p. 311) y que, lo mismo que la teoría de sistemas misma, no podría darse en las formaciones sociales previas, segmentarias o estratificadas. Como teoría, solo puede tener sentido en la sociedad funcionalmente diferenciada. Esto lo explica Luhmann en el octavo artículo de este volumen.

De acuerdo con la concepción de Luhmann, la ética es la «descripción de la moral» o la «teoría reflexiva de la moral», que no surgió hasta la última década del siglo XVIII (cf. pp. 241 y 265). La inclusión de una ética en la teoría de sistemas luhmanniana tiene como resultado que:

1. La moral no está integrada en ninguno de los subsistemas ni puede ser aislada en uno de ellos. «[La moral] no admite ser diferenciada di-

námicamente como sistema parcial, no se puede concentrar en un sistema funcional determinado para ella y de tal modo que solo en este sistema se pueda comunicar moralmente y en ninguna otra parte fuera del mismo» (p. 311, cf. pp. 111s.).

2. Asimismo, Luhmann deja claro que la comunicación en los sistemas funcionales sigue una codificación que les es propia. Y esta codificación es diferente del código moral. Los sistemas funcionales están desacoplados respecto de la moral. La comunicación moral sigue una codificación distinta a la que se da en los subsistemas. La moral sigue la codificación bueno/malo en oposición a la codificación verdadero/no verdadero en el sistema de la ciencia o de comunicable/incomunicable en el sistema educativo.

3. El sociólogo se plantea asimismo la pregunta de si la codificación moral bueno/malo es aplicable a la moral. Esto a su vez suscitaría la pregunta de si la moral es buena para la sociedad (cf. pp. 244, 249). Una pregunta de este tipo, como la que planteó Luhmann, no es abordada por la teoría de sistemas luhmanniana en la que (como indiqué al principio) solo se trata de explicar qué es lo que ocurre y lo que hay detrás, gusten o no los resultados. El objeto de la teoría de sistemas luhmanniana es la descripción de la función de la moral, que proporciona una red de expectativas y expectativas de expectativas, para que las coordinaciones de acciones en una sociedad individualizada sean posibles.

4. Los primeros tres puntos han sido una breve recapitulación de lo expuesto hasta el momento. Ahora se presenta otro aspecto, a saber: la moral, en una sociedad funcionalmente diferenciada, ha de relacionarse con riesgos y peligros (p. 244). La sociedad moderna es una sociedad del riesgo. De esto se ocupan los artículos noveno y décimo. «Antes podía partirse del hecho de que quienes actuaban arriesgadamente eran también los afectados o de que, más o menos, se trataba de un fenómeno específico de un grupo, como el servicio de palacio de los nobles o los navegantes o los recogedores de setas» (p. 325). Quien genera el peligro asume el riesgo. Hoy esto es distinto. El peligro viene de fuera. Frente al peligro está el riesgo, que uno mismo asume: quien se sube a un avión, asume el riesgo de estrellarse. «Quien no se sube a un avión no corre el riesgo de estrellarse» (p. 323). Un peligro, por el contrario, sería que uno puede ser herido o muerto por un avión que se nos caiga encima. Los riesgos los generan los otros, los peligros los asume uno mismo. «Lo que para unos es un riesgo, para otros es un peligro» (p. 324). Una ética insertada en la teoría de sistemas luhmanniana indica que con esta diferenciación entre riesgo y peligro surgen problemas morales de un tipo completamente nuevo. Esta intuición podría abrir nuevos ámbitos para la moral, como por ejemplo la ética medioambiental.

La pregunta de qué sea propiamente la moral, inhabitual en la teoría de sistemas y dirigida a lo sustancial, es respondida por Luhmann en los trabajos noveno y décimo. El núcleo de toda regla moral es la estima mutua (pp. 256 y 240 s.). La moral, en nuestra sociedad, está planteada sobre relaciones simétricas (cf. pp. 259 ss.). Los derechos morales que alguien tiene se corresponden con las obligaciones morales respecto de otros. La estima o el menosprecio se relacionan siempre con la persona en su conjunto y no con habilidades especiales como la que tiene un médico para hacer una colonoscopia con elegancia y sin dolor. Si muestra poca habilidad en la colonoscopia, lo criticamos. Nos indignaremos, en cambio, cuando engañe a otras personas, cuando difunda historias falsas para dejar mal a otro, esto es, cuando vaya contra reglas morales. No se lo critica entonces como médico, sino que se lo condena como persona. La estima y el menosprecio se relacionan con «la *persona en su totalidad* y con su pertenencia a la sociedad. Se trata de denominaciones, o indirectamente de indicaciones, de la *inclusión* de la persona en la sociedad» (p. 259).

Luhmann no pasa tampoco por alto a aquellos que son frecuentemente tematizados en la reflexión sobre la moral, a saber: las personas que señalan con el dedo, los moralistas. En el octavo artículo señala los peligros que vienen dados por los moralistas: el celo y la inoportunidad (cf. p. 261). La moral tiene por ello tendencia a generar conflicto y a agudizarlo (cf. p. 262). «Es así como pueden declararse incendios, y experiencias como las que Europa ha tenido desde la Baja Edad Media, con levantamientos y represiones impulsados por motivos religiosos, con los horrores de la Inquisición, con guerras por verdades moralmente obligatorias y con revueltas surgidas de la indignación, deberían poner siempre ante nuestros ojos este problema cuando nos hallamos ante el término 'moral'» (p. 262). Estos peligros son los que denuncia la ética como teoría reflexiva de la moral.

BIBLIOGRAFÍA

Bayertz, K. (2004), *Warum überhaupt moralisch sein?*, Múnich.

Charisius, H. (2007), «Der Erfolg des Fälschers. Klonforscher Hwang gelang erste Jungfrauenzeugung im Labor», en *Süddeutsche Zeitung* 177, 3 de agosto.

Kutschera, F. v. (1994), «Moralischer Realismus»: *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie* 1, 241-258.

Luhmann, N. (1969), «Gesellschaftliche Organisation», en T. Ellwein, H. H. Groothoff, H. Rauschenberg y H. Roth (eds.), *Erziehungswissenschaftliches Handbuch*, t. 1, Berlín, pp. 387-407.

Luhmann, N. (1973), *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Tubinga, 1968, reimpr. Fráncfort.
Luhmann, N. (1981), *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Múnich/Viena.
Luhmann, N. (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Fráncfort d.M.
Luhmann, N. (1986), *Ökologische Kommunikation. Kann die Moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen.
Luhmann, N. (1993a), «'Was ist der Fall?' und 'Was steht dahinter?'. Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie»: *Zeitschrift für Soziologie* 22, 245-260.
Luhmann, N. (1993b), «Quod omnes tangit... Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas»: *Rechthistorisches Journal* 12, 36-56.
Luhmann, N. (1995a), *Die Kunst der Gesellschaft*, Fráncfort d.M.
Luhmann, N. (1995b), «Konzeptkunst: Brent Spar oder Können Unternehmen von der Öffentlichkeit lernen?», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19 de julio, p. 27.
Luhmann, N. (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Fráncfort d.M.
Luhmann, N. (2000), *Die Politik der Gesellschaft*, ed. de A. Kieserling, Fráncfort d.M.
Neckel, S. y Wolf, J. (1988), «The Fascination of Amorality: Luhmann's Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals»: *Theory, Culture & Society. Explorations in Critical Social Science* 11/2 (mayo de 1994), pp. 69-99 (versión alemana abreviada con el título «Die Faszination der Amoralität. Zur Systemtheorie der Moral, mit Seitenblick auf ihre Resonanzen»: *PROKLA* 18/70, pp. 57-77).
Nietzsche, F. (1969), «Ecce homo», en *Werke in drei Bänden*, ed. de K. Schechta, Munich, t. II.
Schaber, P. (2000), «Universale und objektive Werte», en M. Endreß y N. Roughley (eds.), *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*, Wurzburgo, pp. 341-357.
Spencer, H. (1887), *Die Principien der Sociologie*, ed. alemana autorizada, a partir de la 3.ª ed. inglesa aumentada y mejorada, trad. de B. Vetter, 3 tt., t. 2, Stuttgart.
Stichweh, R.(1999), «Niklas Luhmann», en D. Kaesler (ed.), *Klassiker der Soziologie*, t. 2, Múnich, pp. 206-229.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. «Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie», en É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, Fráncfort d.M., 1992, pp. 19-38.
2. «Normen in soziologischer Perspektive»: *Soziale Welt* 20 (1969), 28-48.
3. «Soziologie der Moral», en N. Luhmann y S. H. Pfürtner (eds.), *Theorietechnik und Moral*, Fráncfort d.M., 1978, pp. 8-116.
4. «Die Ehrlichkeit der Politiker und die obere Amoralität der Politik», en P. Kemper (ed.), *Opfer derMacht: Müssen Politiker ehrlich sein?*, Fráncfort d.M., 1993, pp. 27-41.
5. «Politik, Demokratie, Moral», en Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften (ed.), *Normen, Ethik und Gesellschaft*, Philipp von Zabern, Maguncia, 1997, pp. 17-39.
6. «Wirtschaftsethik — als Ethik?», en J. Wieland (ed.), *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*, Fráncfort d.M., 1993, pp. 134-147.
7. «Interaktion, Organisation, Gesellschaft», en N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, t. 2, Opladen, 1975, pp. 9-20.
8. *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?*, C. F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg, 1993, pp. 1-23.
9. *Paradigm Lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Fráncfort d.M., 1990, pp. 9-48.
10. «Ethik als Reflexionstheorie der Moral», en N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. 3, Fráncfort d.M., 1989, pp. 358-447.
11. «Verständigung über Risiken und Gefahren — Hilft Moral bei der Konsensfindung?», en *Das Problem der Verständigung: ökologische Kommunikation, und Risikodiskurs*, Rüschlikon, 1991, pp. 93-110; también en *Politische Meinung* 258/36 (1991), 86-95.
12. «Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral», en G. Bechmann (ed.), *Risiko und Gesellschaft: Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1993, pp. 327-338.

ÍNDICE DE MATERIAS

Niklas Luhmann (1927-1998)

Nacido en Luneburgo, estudió Derecho en la Universidad de Friburgo y desempeñó diversos puestos en la Administración alemana hasta 1960, año en el que fue a Harvard para estudiar Sociología con Talcott Parsons. A su regreso a Alemania, abandonó la carrera administrativa para dedicarse definitivamente a la investigación y la enseñanza en Sociología.

Fue habilitado como catedrático de esta disciplina en Münster y, en su condición de tal, se incorporó en 1968 a la Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld. Además de haber sido profesor invitado en diversas universidades, fue miembro de la prestigiosa Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia, así como el único sociólogo en obtener el más preciado galardón que se puede lograr en Alemania dentro del campo de las humanidades: el Premio Hegel, que le fue concedido en 1989.

De su extensísima obra pueden destacarse los siguientes libros: *Soziologische Aufklärung* (1970-1995), *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1980-1995), *Soziale Systeme* (1984) y *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997). En esta misma Editorial han sido publicados *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia* (^{2}2005) y *La religión de la sociedad* (2007).